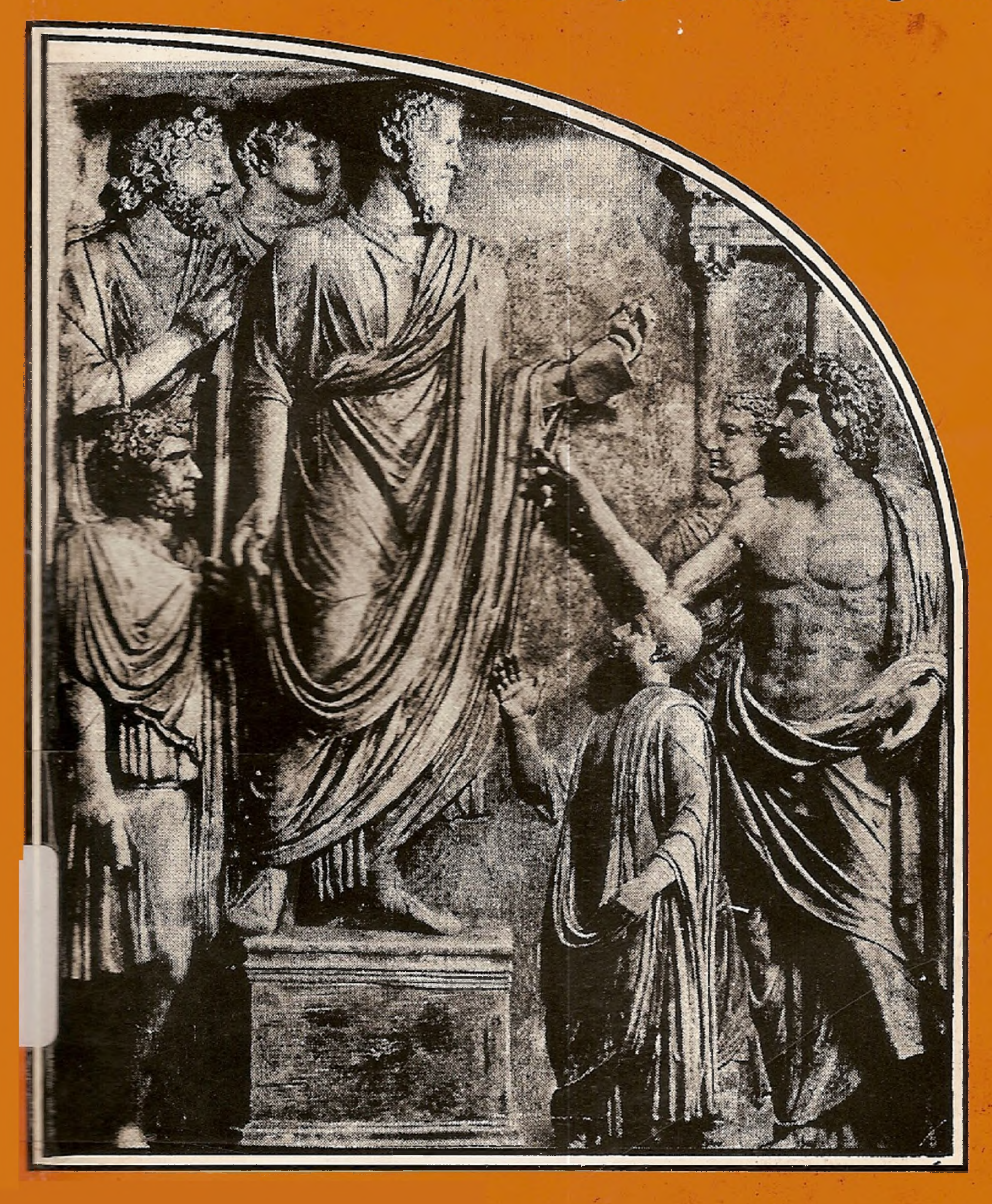
EL ESTOICISMO

Jean Brun

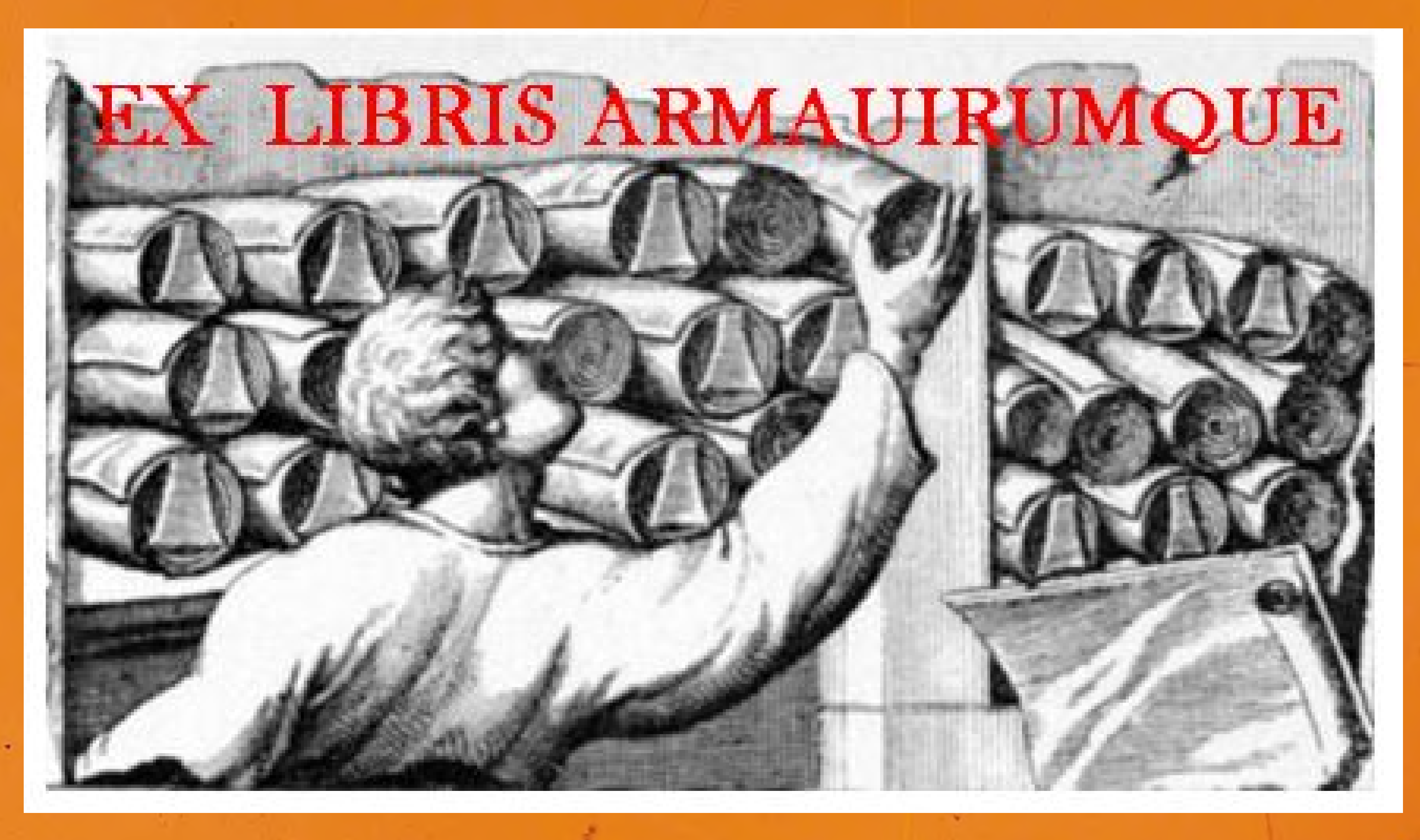
Traductor José Blanco Regueira





La sabiduría estoica no representa únicamente un ideal antiguo de la más alta importancia para cualquier consideración histórica del pensamiento filosófico, sino también, y ante todo, el establecimiento de una *tensión* decisiva que atraviesa la modernidad hasta llegar a nosotros.

Al reseñar de manera sucinta y ampliamente documentada la trayectoria del estoicismo antiguo y tardío, Jean Brun subsana en este libro una de las lagunas más notables en la formación de los estudiantes de filosofía de nuestra época.







El estoicismo

Colección: Lecturas críticas/ 33

EL ESTOICISMO

JEAN BRUN

Traductor José Blanco Regueira

"Año de Horacio Zúñiga"

Universidad Autónoma del Estado de México
1997

Le stoïcisme, Jean Brun
Presses Universitaires de France, 1959,

Portada: Glorificación de Marco Aurelio
Relieve

1a. Edición 1997

Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario No. 100 Ote.
Toluca, Estado de México
50 000 México

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 968 835 380-9

ADVERTENCIA

El ensayo de Jean Brun, cuya traducción presentamos, tiene una clara función didáctica e introductora al estudio del estoicismo. Los juicios personales de su autor se mantienen, consecuentemente, en un segundo plano, si bien emergen en ocasiones hasta el primero por medio de afirmaciones rotundas cuya oportunidad (como en el caso de las que conciernen a Séneca) no siempre parece estar fundamentada. Sin embargo, ello no excluye la valía pedagógica de este escrito como material de apoyo para los estudiantes.

En la traducción hemos procurado mantenernos lo más cerca posible de la literalidad sin por ello ceder al galicismo. Las notas del autor han sido retranscritas tomando en cuenta las mismas ediciones en las que él se basa.

Agradecemos a Rubén Mendoza Valdés y Francisco Xavier Solé Zapatero su generosa colaboración en el proceso de retranscripción y corrección de los textos.

El traductor

INTRODUCCIÓN

Si es cierto que casi la totalidad de la obra de Platón, Aristóteles o Plotino se encuentra a disposición de todo el que quiera estudiar a esos filósofos, en cambio ya no queda nada de las numerosas obras escritas por los antiguos fundadores de la doctrina estoica. Conocemos sus títulos a través de diversas tradiciones; pero tan sólo las citas o resúmenes hechos por críticos o adversarios tardíos como Cicerón, Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Sexto Empírico, o por recopiladores más o menos mediocres, como Diógenes Laercio o Estobeo, nos proporcionan una base de estudio. Ciertamente la obra de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio presenta cierta amplitud y unidad. Pero en Séneca encontramos más bien disertaciones literarias (¿cabrá llamar filósofo a este cortesano que escribió la carta leída por Nerón en el senado al día siguiente del asesinato de su madre?) y ni en Epicteto ni en Marco Aurelio, que son ante todo moralistas, encontramos textos que nos permitan conocer con precisión las ideas estoicas en materia de física y lógica.

El historiador del estoicismo ha de resignarse a trabajar con citas más o menos fieles, más o menos claras, y

con fragmentos más o menos largos de desigual concordancia. Citaremos aquí el monumental trabajo de Hans von Arnim: *Stoïcorum veterum fragmenta* (Teubner, 1903-1905) que reúne en tres volúmenes la totalidad de los textos griegos y latinos que conciernen al estoicismo, según el legado de la antigüedad. Pero hay que decir que si bien en ese valioso trabajo está "todo", también en él hay de todo: empleo doble, triple o cuádruple de varios fragmentos; abundancia de textos sobre los puntos más claros de la filosofía estoica y escasez de textos sobre los puntos oscuros; textos contradictorios y otros terriblemente mutilados. Además, no conviene perder de vista que cuando hablamos "del" estoicismo, englobamos bajo esta cómoda etiqueta a los representantes de una escuela filosófica cuya historia abarca más de cinco siglos y cuyas ideas no siempre han sido convergentes sobre muchos puntos de detalle. Sin embargo, las dificultades no son tan graves como para impedirnos hablar de una doctrina y una sabiduría estoica.

Textos esenciales. Nuestras principales fuentes de información sobre los estoicos son las siguientes:

Cicerón

- *Tratado del destino*
- *De las conductas convenientes*
- *De la naturaleza de los dioses*
- *De la adivinación*
- *De las leyes*
- *De los términos extremos de bienes y males*
- *Paradojas de los estoicos*
- *Los académicos*

Plutarco

- *De las opiniones de los filósofos* (atribución discutida; el autor se encuentra a menudo designado como el Pseudo Plutarco).
- *Que los estoicos dicen cosas más extravagantes que los poetas.*
- *Las contradicciones de los estoicos.*
- *Concepciones comunes contra los estoicos.*

Séneca

- *De la felicidad*
- *Cuestiones naturales*
- *Cartas*

Epicteto

- *Pensamientos*
- *Pláticas*

Marco Aurelio

- *Pensamientos*

Galeno

- *De los preceptos de Hipócrates y Platón* (contiene una exposición de la psicología de Crisipo).

Alejandro de Afrodisia

- *Tratado del destino*
- *De la mezcla*

Sexto Empírico

- *Hipotiposis pirrónicas.*
- *Contra los matemáticos* (exposición y crítica de las teorías dogmáticas y estoicas por parte de este médico escéptico).

Diógenes Laercio

- Diez libros sobre las vidas y sentencias de los filósofos ilustres (el libro VII, consagrado a los estoicos, constituye una de las fuentes principales de información sobre esta escuela, pero por desgracia Diógenes Laercio se muestra a menudo como un recopilador sin talento).

Estobeo

- *Florilegio*
- *Dos libros de fragmentos selectos de los físicos y los moralistas* (este otro recopilador nos ha conservado importantes fragmentos, entre ellos los de Ario Dídimo, siglo I a. de J. C.).

Los tres instrumentos básicos para todo estudio del estoicismo siguen siendo:

- H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).
- A. C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes, with introduction and ex-planatory notes* (London, Cambridge, 1891).

Hans von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta* (Teubner, 1903-1905) Vol. I: *Vie, moeurs et écrits de Zénon*: a) Logique; b) Physique; c) Ethique, Apophtègmes de Zénon; Disciples de Zénon; Vol. II: *Fragments de Chrysippe*: *a*) Logique; *b*) Physique; Vol. III: *Fragments éthiques de Chrysippe. Ses successeurs.*

PRIMERA PARTE

LA ESCUELA ESTOICA

El estoicismo no ha sido sólo la filosofía de Zenón de Citio, el fundador de la doctrina, sino también de una escuela que comprendía alumnos y escolarcas. Tradicionalmente se distinguen tres grandes períodos en la historia de la escuela: *el antiguo estoicismo*, que tiene su centro de actividad en la Atenas del siglo III a. de J.C. y en el que destacan tres grandes nombres: Zenón de Citio, Cleanto y Crisipo; *el estoicismo medio*, en el siglo II a. de J.C., período en el cual el sistema pierde su vigor original y empieza a latinizarse (Diógenes el Babilonio, Antípater de Tarso, Panecio de Rodas y Posidonio de Apanea son en esta etapa los nombres principales); *el estoicismo de la época imperial*, en los dos primeros siglos de la era cristiana, que es esencialmente romano y abandona casi por completo la lógica y la física para no interesarse más que por la moral. Sus representantes principales son Séneca, si es que se le puede considerar como filósofo, Musonio Rufo y sobre todo Epicteto y Marco Aurelio.

El antiguo estoicismo

Zenón de Citio (336-264). Cuando Zenón de Citio desembarca en Atenas, probablemente en el año 314 a. de J.C., hay bastantes escuelas filosóficas ofreciendo a los griegos enseñanzas dispares. La Academia está dirigida por Polemón, sucesor de Jenócrates, quien a su vez habría sucedido a Espeusipo, el cual habría reemplazado a Platón en la cabeza de su escuela. El Liceo tiene como jefe a Teofrasto, quien sucedió a Aristóteles tras su deceso en el año 322. Crates de Tebas perpetúa la herencia de la escuela cínica fundada por Antístenes, y Teodoro el Ateo prolonga la escuela cirenaica fundada por Aristipo de Cirene. Por último, cerca de Atenas, en Megara, Diodoro Cronos y Estilpón perpetúan la herencia de la escuela megárica que fundaran Eubúlido y Euclides el Socrático. Zenón conoció a la mayoría de esos contemporáneos, pero resulta difícil precisar hasta qué punto sus enseñanzas influyeron sobre su pensamiento.

Zenón (336-264) nació en Citio, en la isla de Chipre, plaza fuerte griega que pertenecía a los colonos fenicios. Los otros dos grandes nombres del antiguo estoicismo vienen también del Asia Menor, puesto que Cleanto nació en Tróada y Crisipo en Cilicia. Este hecho ha llevado a algunos historiadores a preguntarse si no se podría hablar de una influencia del pensamiento oriental sobre el de los antiguos estoicos; pero, por una parte, en esta materia resulta más fácil subrayar semejanzas que aportar pruebas, y además cabría preguntarse qué beneficios se obtienen de todas esas tentativas que buscan explicar una filosofía a partir de un conjunto de influencias donde la geografía juega mayor papel que el pensamiento.

Es probable que Zenón fuera de origen fenicio, puesto que hasta nosotros han llegado algunas burlas de sus contemporáneos en las que se le trata de "pequeño fenicio", lo que hace pensar que su lengua y su acento lo distinguían marcadamente de los habitantes del Ática. Hay varias tradiciones que narran cómo empezó Zenón a dedicarse a la filosofía. Hijo de un mercader, Zenón había comprado púrpura en Fenicia,[1] pero el navío que lo transportaba naufragó ante el Pireo. Zenón se dirigió entonces a Atenas y hojeó en casa de un librero las *Memorables* de Jenofonte. Apasionado por esa obra, preguntó dónde podría encontrar hombres tan notables como los evocados en ese libro, y como quiera que Crates el cínico pasaba en ese momento por allí, el librero se lo enseñó a Zenón y le dijo: "Sólo tienes que seguirlo". Y a partir de entonces, Zenón tomó lecciones de Crates.

Según otra tradición, Zenón habría consultado el oráculo para saber cuál era el mejor modo de vida y por respuesta se le habría dicho que estableciera contacto con los muertos, lo que lo impulsó a leer a los antiguos. Pero, como quiera que sea, parece cierto que Zenón fue discípulo de Crates. Éste pertenecía a la línea de los filósofos cínicos cuyo representante más célebre fue Diógenes. Esta doctrina, fundada por Antístenes, se presenta ante todo como un rechazo de las convenciones sociales: el sabio es aquel que vive según la naturaleza y en sociedad consigo mismo. Los cínicos se valían del escándalo y el sarcasmo para denunciar las actividades que fustigaban en sus contemporáneos. Puesto que para ellos el sabio no tiene nada que ocultar a nadie, puede vivir en

---

1 La actual Siria

una casa de cristal, y Crates no dejó de poner en práctica este principio con su mujer Hiparquia. Los filósofos cínicos solían poner a prueba a sus nuevos discípulos para enseñarlos a burlarse de la opinión pública. Diógenes, por ejemplo, invitó a un neófito a seguirlo por las calles arrastrando un arenque. Al joven le dio vergüenza, tiró el arenque y se dio a la fuga. Diógenes le reprochó este gesto diciéndole: "un arenque ha roto nuestra amistad".

Seguramente Crates sometió a Zenón a una prueba del mismo género. Habiéndolo encontrado demasiado reservado, le entregó un puchero lleno de puré de lentejas para que lo transportara a través del barrio del Cerámico. Zenón, confundido, trató de ocultarse, y entonces Crates rompió el puchero de un bastonazo y el puré se escurrió por las piernas de Zenón, que echó a correr todo ofuscado mientras Crates le gritaba: "¿Por qué te escapas, pequeño fenicio, si yo no te hice ningún daño?". Seguramente Zenón retuvo la lección puesto que, más tarde, deseando enseñar la modestia a un joven rico que quería seguir sus cursos, lo obligó a sentarse en unos bancos llenos de polvo y, después, en el que solían ocupar los menesterosos llenos de piojos, hasta que el joven abandonó asqueado la partida. De Crates, Zenón, parece haber adquirido el sentido de la réplica y de la respuesta cáustica: "con razón teme al barro, pues en él no hay manera de reflejarse", dijo un día al ver pasar lentamente a un vanidoso por encima de una alcantarilla. Y a un charlatán le dijo en otra ocasión: "tenemos dos orejas y una sola boca para que escuchemos más de lo que hablamos". Una vez que permanecía silencioso en medio de un banquete, le contestó a uno que preguntaba los motivos de su actitud, que si él no decía palabra era para que pudieran notificarle al

rey que en la sala había uno que sabía callar. Zenón retuvo de la enseñanza de Crates la idea de que el sabio es un hombre que vive conforme a la naturaleza. También fue alumno, o al menos auditor, de Estilpón el megárico y del platónico Jenócrates.

Hacia los 42 años, Zenón empieza a enseñar y funda su propia escuela. A sus alumnos los llamaban primero zenonianos, pero luego, siguiendo el hábito de bautizar una escuela conforme al sitio donde se establecía, los llamaron estoicos. Este término proviene del griego *stoa*, que significa *pórtico*, pues Zenón enseñó cerca del Pórtico Poécilo, llamado así (*poécilo*, es decir *cubierto de pinturas*) porque Polignoto lo había adornado con cuadros para purificar ese lugar, en el cual habían sido asesinados más de mil cuatrocientos ciudadanos durante la tiranía de los treinta. El estoicismo surge, pues, como la *filosofía del pórtico*. En tal lugar, Zenón hizo muchos amigos y pronto fue respetado por todos. Vivía modestamente, con la parsimonia de un bárbaro sobrio y discreto. Se dedicaba a charlar con unos cuantos discípulos sin cobrarles las lecciones, lo cual dio a su enseñanza un carácter abierto, no reservado a una aristocracia del dinero como en el caso de los sofistas. "Lo rodeaban –dice Diógenes Laercio– amigos semidesnudos y desarrapados. Timón le hacía mofa porque siempre le seguían un enjambre de miserables, los más desastrados". Zenón ponderaba sus palabras y se expresaba en un lenguaje plagado de neologismos y barbarismos. De hecho, su figura recuerda más al profeta que al retórico o al dialéctico. Evitaba todo trato con los grandes y cuando el rey Antígono le pidió que fuera a verlo, prefirió mandar a uno de sus discípulos. Los atenienses llegaron a tenerlo en gran estima y le ofrecieron

las llaves de su ciudad, le dieron una corona de oro y le levantaron una estatua de bronce.

Zenón murió tan sencillamente como había vivido. Al salir un día de la escuela, se cayó y se fracturó un dedo. En ello vio una especie de advertencia y golpeando la tierra con la mano, le dijo: "Ya voy. ¿Para qué me llamas?"

Y diciendo eso, expiró. Lo enterraron en el barrio del Cerámico.

Diógenes Laercio ha conservado los siguientes títulos de obras de Zenón: *De la constitución, De la vida según la naturaleza, De la tendencia o de la naturaleza del hombre, De las pasiones, Del deber, De la ley, De la educación griega, De la vista, Del universo, De los signos pitagóricos, Los universales, De las dicciones, Cinco problemas homéricos, De la audición poética, Arte, Soluciones, Refutaciones, Comentarios de Crates, Moral.*

De todas esas obras sólo quedan pequeños fragmentos o citas, que sin embargo, permiten afirmar que la obra de Zenón fijó los rasgos esenciales de la doctrina estoica.

Cleanto (331-232). El sucesor de Zenón fue Cleanto, nacido en Assos, en Tróada. Se trataba de un atleta que desembarcó en Atenas con cuatro dracmas hacia el año 282. Cleanto estaba muy lejos de poseer la inteligencia de Zenón. Era un hombre de gran fortaleza física y espíritu más bien tosco, dotado sin embargo, de cierta capacidad de réplica puesto que a uno que le llamó asno, le contestó que él sólo podía llevar la albarda de Zenón. Su fuerza física le permitía desempeñar los oficios más penosos, como el de sacar agua de los pozos, y para denigrarlo, algunos le llamaban Freantlo (el que saca agua) en lugar de Cleanto, mientras otros lo conocían como "el segundo

Hércules". Como era demasiado pobre para comprar tablillas, escribía sobre tejuelas y omóplatos de buey todo lo que oía decir a Zenón. Es probable que Zenón lo escogiera como sucesor, no a causa de sus dudosas cualidades intelectuales, sino por la minucia y fidelidad con que transmitía su enseñanza. Cleanto fue alumno de Zenón durante diecinueve años y murió casi centenario. Como tenía un tumor en la encía, los médicos le prohibieron comer durante dos días, pero él se negó a hacerlo después, y se dejó morir de hambre diciendo que ya había vivido suficiente. De su obra apenas nos queda una cuarentena de versos de un *Himno a Zeus*.

La personalidad de Cleanto es tal vez en parte la causa de la confusión que reinó en la escuela estoica tras la muerte de Zenón. Varios de sus discípulos fundaron escuelas efímeras marginadas de la doctrina, como es el caso de Aristón el Calvo y de Herilio de Cartago. Entre los alumnos de Zenón cuyos nombres ha conservado Diógenes Laercio, citemos a Perseo, a Dionisio el Heracleo, llamado el tránsfuga por haberse pasado a la escuela cirenaica, y a Esferos del Bósforo, que fue enviado por Cleanto a Alejandría con Tolomeo Filopator.

Crisipo (280-210). Crisipo devolvió su unidad al estoicismo, no sólo en virtud de su personalidad sino también gracias a su sabia dialéctica, que le permitió afrontar con éxito a sus adversarios. Nació alrededor del año 280 en Soles, ciudad célebre en la antigüedad por el incorrecto modo de hablar de sus habitantes. Otros sitúan su lugar de nacimiento en Tarso, la ciudad que habría de ver nacer a san Pablo. Una leyenda dudosa nos lo presenta como un corredor de fondo profesional, pero en todo caso parece que Crisipo, a diferencia de Cleanto, fue un hom-

bre bastante orgulloso y seguro de sí mismo. Se dice que cierto día respondió a uno que le preguntaba a quién debía confiar a su hijo: "Confíamelo a mí, porque si conociera a alguno capaz de aventajarme, iría a pedirle lecciones de filosofía." Prolijo y de lenguaje incorrecto, Crisipo parece haber sido un trabajador incansable. Diógenes Laercio le atribuye más de 705 obras y nos da una lista incompleta de 119 títulos de escritos lógicos y de 43 títulos de escritos éticos. A Crisipo le gustaba dar largas y numerosas citas, al punto de que en una de sus obras citó casi íntegramente la *Medea* de Eurípides. Su personalidad lo llevó a enfrentarse frecuentemente con los fundadores de la doctrina, e incluso parece probable que se haya enfrentado con el mismo Cleanto, pero de todos modos éste dejó en sus manos la dirección del Pórtico en el año 232.

Lo que más resalta en la enseñanza de Crisipo es el dogmatismo polémico y la sutileza dialéctica. El Pórtico tenía que combatir en esta época contra las argucias sofísticas de la escuela de Megara, llamada frecuentemente escuela erística[2] y contra las sutilezas de la Nueva Academia que, bajo la dirección de Arcesilao, tendía a enseñar un escepticismo mitigado que se apuntalaba en una serie de refutaciones de cualquier opinión propuesta. Crisipo atacó con tanto ímpetu a la Nueva Academia que se le llegó a llamar "el cuchillo que corta los lazos académicos". Él mismo confiaba hasta tal punto en su capacidad de argumentación que se decía capaz de encontrar por sí solo las pruebas de todos los dogmas de la doctrina estoica. Algunos decían que "si los dioses practicasen la

2 Del griego *eristicè*: que ama la controversia.

dialéctica recurrirían a la de Crisipo". Con él, además, el estoicismo cobró carácter verdaderamente sistemático. "Sin Crisipo no hay Pórtico", solía decirse.

En aquella época los reyes solían tomar como consejeros a los jefes de la escuela, pero Crisipo manifestó un gran desprecio hacia los grandes. No sólo no le dedicó al rey ninguno de sus libros, sino que se negó a acompañar a Esferos para responder a la invitación de Tolomeo. Murió, cuando casi tenía 80 años, según unos tras haber bebido un vino dulce, y según otros tras haber estallado en carcajadas al ver a un asno comiendo higos.

El estoicismo medio

Zenón de Tarso sucedió a Crisipo en la dirección de la escuela. Después vino Diógenes el Babilonio, que fue enviado a Roma por los atenienses en el año 156 junto con Carnéades el académico y el aristotélico Critolao. Le sucedió Antípater de Tarso.

Panecio (185-112). Con Panecio, un discípulo de Antípater, llegamos a lo que se ha dado en llamar el estoicismo medio. La doctrina de Zenón ya se ha difundido en Oriente hasta Babilonia, es bien conocida en Alejandría y pronto va a llegar a una Roma que busca helenizarse y en la cual el griego es la lengua que dominan todas las personas cultas.

Panecio nació en Rodas y aprendió la filosofía en Atenas con Antípater. Después partió hacia Roma y trabó amistad con Escipión Emiliano, con el que viajó a Alejandría y a las costas occidentales de África. En la amistad que ambos se profesaban hay que ver una especie de síntoma

significativo. Roma se imponía por doquier gracias a sus legiones, sus juristas hacían reinar la *pax romana*, y las conciencias necesitadas de una moral personal encontraron en el humanismo universalista de los estoicos una doctrina apta para satisfacer sus aspiraciones. Eso explica, tal vez, que Panecio contara entre sus amigos a un gran número de romanos célebres: el sobrino de Escipión, Quinto Túbero, el jurista Mucio Escévola, el precónsul Rutilio Rufo, el gramático Aelio Estilón (?), Tiberio Graco, Cayo Faunio, etc.

A la muerte de Antípater, Panecio volvió a Atenas y asumió la dirección de la escuela. Con él el estoicismo se transformó en un humanismo de la razón muy adecuado para seducir a los romanos. La doctrina estoica pierde rigor y Panecio da pruebas de cierto eclecticismo que le permite servirse al mismo tiempo de obras de algunos discípulos de Aristóteles y otras de la Nueva Academia. La virtud deja de implicar una unidad indivisible y la igualdad de todas las faltas. Matizando y moderando la tesis de los estoicos antiguos, Panecio recurre más a menudo a la probabilidad que a la certeza. Según Bevan, la tarea que se impuso consistió en "volver el universo familiar a los hombres".

Panecio escribió varias obras, entre las que destaca un tratado *Del deber* que Cicerón usó –según testimonio propio– como fuente de inspiración de los dos primeros libros de su *De officiis*.

Posidonio (135-51). Nacido en Apama, en Siria, fue alumno de Panecio. Hacia el año 100 emprendió un largo viaje que le permitió visitar todas las costas del Mediterráneo. En Rodas fundó una escuela al mismo tiempo que desempeñó importantes funciones políticas. En el año 86 se dirigió a Roma como embajador.

Muchos historiadores contemporáneos de la filosofía lamentan que la influencia de Posidonio haya sido minusvalorada durante demasiado tiempo. Posidonio, romano de corazón, fue amigo de Pompeyo y maestro de Cicerón, que lo conoció en Rodas en el año 77. De sus obras nada nos queda, pero Cicerón las tomó muy en cuenta y se inspiró en ellas para escribir el libro II de su *De natura deorum*, las *Tusculanas* y el *De divinatione*. Estrabón nos habla de su geografía y de su tratado del océano. Galeno, Séneca, Cleómedes y Proclo recurrieron también a su obra para escribir varias de las suyas.

El estoicismo de la época imperial

Tres siglos han transcurrido desde que Zenón enseñaba su doctrina en el Pórtico Poécilo. Roma ha suplantado a Atenas desde hace mucho, pero la descomposición del mundo romano se inicia. Tras el brillante siglo de Augusto, sobreviene otro en el que se registran los nombres de Mesalina, Tiberio, Calígula, Agripina y Nerón. Si bien la administración mantiene aún la unidad del imperio, sin embargo, las conjuras de palacio y los asesinatos imponen cierto ambiente de terror. Los emperadores atacan a la aristocracia, recurren a los delatores, confiscan los bienes para amasar fortunas y se granjean los favores de la plebe por medio de juegos de circo y distribución de víveres. Los escritores, historiadores y filósofos que no se transforman en aduladores del emperador son agredidos o exiliados. Nerón le prohíbe a Lucano leer sus obras en público. El estoico Musonio Rufo es exiliado, y en el año 93, Domiciano expulsará a los filósofos por medio de

un senadoconsulto. Por otro lado, se hace sentir la influencia de Oriente. Numerosos cultos más o menos extraños son importados a Roma. Y además de todo ello, entre los diversos paganismos y las diferentes escuelas filosóficas, el cristianismo naciente viene a aportar un mensaje nuevo.

Con Trajano, Adriano y Antonino, al principio del siglo II, el clima intelectual parece mucho más propicio para el desarrollo de la filosofía, puesto que finalmente el estoicismo ha de encontrar en Marco Aurelio, emperador romano, una de sus últimas encarnaciones. Pero por doquier los bárbaros amenazan las fronteras de Roma, y el estoicismo, que había permitido al esclavo Epicteto justificar una vida miserable, permitía a Marco Aurelio practicar la meditación interior en medio de todas las expediciones militares que le tocaron en suerte.

Séneca (4 a. de C. - 65). Nacido en Córdoba, Séneca recibió en Roma la enseñanza de un maestro pitagórico y de otro estoico. Ejerció durante un tiempo el oficio de abogado, pero pronto se transformó en hombre de letras y cortesano. Cabría preguntarse si Séneca merece verdaderamente el nombre de filósofo, porque su obra y su vida parecen indicar lo contrario.

Su obra filosófica comprende tratados: *De la cólera, De la providencia, De la felicidad, De la brevedad de la vida, De la clemencia, Los beneficios*, las *Cartas a Lucilio* y siete libros sobre *Cuestiones naturales*. Tales escritos no dan pruebas de mayor originalidad: abundan en consejos de moderación y prudencia alternados con consideraciones literarias sobre los peligros de las pasiones y la necesidad de la virtud. Hay que decir que el estoicismo de Séneca es indulgente, desabrido y dispuesto a muchas concesiones. Séneca se muestra excelente escritor cuando

bosqueja un retrato psicológico o pinta la locura humana, pero en su caso el hombre es más inquietante que la obra.

Abogado y escritor, Séneca era ya célebre cuando cayó en desgracia ante la emperatriz Mesalina, primera esposa de Claudio. Exiliado en Córcega durante ocho años, escribió una *Consolación a Polibio*, que acababa de perder a su hijo; pero esta obra no era más que un pretexto para adular al favorito del emperador con vistas a conseguir el regreso a la corte. Agripina, segunda mujer de Claudio, lo llama en el año 49 y le confía la educación de su hijo Nerón. Es cierto que Nerón no debía de ser un alumno dócil, pero Séneca trató de conservar sus favores cuando fue nombrado emperador, e inclusive se prestó a escribir la carta que leyó Nerón en el Senado para justificar el asesinato de su madre. Sin embargo, implicado en la conjura de Pisón, acabó por caer en desgracia y se dio muerte abriéndose las venas por orden de Nerón.

Después de Séneca, y antes de pasar al gran nombre de Epicteto, habría que citar a Cornuto, maestro de Persio, y a Musonio Rufo (25-80), que enseñó el estoicismo en Roma y fue perseguido por Nerón como muchos otros estoicos.

Epicteto (50-130). Epicteto[3] era un esclavo nacido en Hierápolis, en Frigia. Los azares del mercado de esclavos lo condujeron a Roma, donde lo compró Epafrodita, un liberto de Nerón cuya falta de inteligencia sólo era comparable a su crueldad. Sobre este amo suyo, Epicteto nos ha contado algunas anécdotas significativas. Epafrodita vendió a un zapatero que era su esclavo porque lo en-

3 Esta palabra griega significa "hombre comprado"

contraba torpe, pero cuando Nerón lo compró, se transformó en el favorito del emperador y de inmediato Epafrodita trató de ganarse los favores del mismo hombre al que había tomado por incapaz. Epicteto fue la víctima de su amo, que llegó a sujetarle el pie con un borceguí de tortura con objeto de obligarlo a gritar y abandonar su estoica impasibilidad. "Me vas a romper la pierna"–le advirtió Epicteto. Pero Epafrodita continuó torturándolo hasta que el drama se produjo. "Ya te lo había advertido –constató tranquilamente Epicteto–: acabas de romperme la pierna".

Epicteto fue iniciado al estoicismo por Musonio Rufo y resumió su sabiduría en tres palabras: *ανεχου και απεχου* ("abstente y soporta"). Al fin liberado, probablemente a la muerte de Epafrodita, habitó durante un tiempo en Roma, donde ocupaba una choza siempre abierta. Luciano nos cuenta que a su muerte hubo un pedante que compró por 3.000 dracmas la lámpara que había servido al filósofo para iluminarse, esperando quizás obtener así algunas "luces".

En el año 93, un senadoconsulto de Domiciano expulsa de Italia a todos los filósofos. Epicteto se retira entonces a Grecia y abre una escuela en Nicópolis, en Epiro. Enseñó durante muchos años, pero, igual que Sócrates, no escribió ningún libro. Uno de sus discípulos, Arriano de Nicomedia, recogió sus *Pláticas*, de las cuales sólo conservamos los cuatro primeros libros, y extrajo de ellas un compendio de *Pensamientos* conocidos bajo el nombre de *Manual* de Epicteto, que en el siglo VI fue comentado por Simplicio, el célebre comentador de Aristóteles.

La obra de Epicteto o, para ser más exactos, lo que Arriano nos ha transmitido de su enseñanza, es de lo más

interesante. Aunque se encuentre incompleta, posee una unidad y una continuidad que faltan en los fragmentos conocidos de los otros estoicos y, además, está despojada de paradojas y sutilezas dialécticas, así como de toda consideración sobre la estructura del cosmos. Se trata de una obra ceñida al dominio de la meditación moral. La serenidad del tono, las fórmulas sobrias pero cautivadoras, la finura de la observación y la profundidad de la reflexión, hacen del *Manual* y de las *Pláticas* de Epicteto una obra que habría de tener gran influencia a lo largo de los siglos. Descartes la conocerá perfectamente y algunas de sus reflexiones morales parecen haber sido directamente traducidas de aquel que le enseñó a preferir vencerse a sí mismo en lugar de fijar su esperanza en la fortuna, y a tratar de cambiar sus deseos antes que el orden del mundo, pues tal era "el secreto de aquellos filósofos que pudieron antaño sustraerse al imperio de la fortuna y que a pesar de los dolores y la pobreza, disputaron con sus dioses en materia de felicidad".[4] En su *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, Pascal dirá: "en Epicteto encuentro un arte incomparable para turbar la calma de aquellos que la fincan en cosas exteriores", pero –añadirá–, "si Epicteto combate la pereza, también es cierto que nos conduce al orgullo, de suerte que puede resultar muy pernicioso para aquellos que no están convencidos del carácter corrupto de toda justicia, por perfecta que sea, que no venga de la fe". Y cuando Kant nos habla de los estoicos, parece que la mayor parte del tiempo alude a

4 *Discurso del método*, 3a. parte

Epicteto. Si bien los critica, también los admira "porque en tiempos tan remotos, han puesto a prueba todas las vías posibles para las conquistas filosóficas".[5]

Epicteto propugnó la libertad interior y la sumisión a la razón. Cada hombre debe tan sólo ocuparse de lo que de él depende, es decir de sus opiniones, sus movimientos, sus deseos o inclinaciones. En cuanto a las cosas que no dependen de uno mismo, nada puede detenerlas ni obstaculizarlas: debemos tomarlas tal como vienen y no desear que ocurran según nuestros deseos. Esta sumisión al orden del mundo se apoya en un sentimiento religioso muy explícito, acompañado por una plena confianza en la providencia, hasta tal punto que podría parecer tentador encontrar en la obra de Epicteto una influencia del cristianismo naciente. Pero en realidad, cristianismo y estoicismo se desarrollaron de manera independiente, e incluso parece ser que Epicteto juzgaba simplemente a los galileos como unos insensatos. Esta observación se podría aplicar también a Marco Aurelio, durante cuyo reinado los cristianos fueron duramente perseguidos, puesto que el emperador tan sólo supo ver en ellos "un simple espíritu de oposición".[6]

Marco Aurelio (121-180). El estoico Epicteto era un esclavo; el estoico Marco Aurelio es en cambio un emperador romano. Huérfano de padre a temprana edad, Marco Aurelio fue educado por su abuelo, y a los ocho años ingresó en el colegio de los sacerdotes sabios. Fue instruido por diferentes maestros valiosos y muy pronto se interesó por la filosofía. A los doce años revistió la túnica

---

5 *Crítica de la Razón Práctica*, trad. fr. Picavet, PUF., 49 p. 121.

6 *Pensamientos*, XI, 3.

estoica y adoptó un sobrio modo de vida. En el primer libro de sus *Pensamientos* nos transmitió los nombres de los maestros y amigos que contribuyeron a su formación. De Rústico, que lo introdujo a la lectura de Epicteto, reconoce Marco Aurelio haber recibido la idea de que debía reformar su carácter; de Apolonio recibió el gusto por la independencia y el sentido de la decisión sin titubeos; de Sexto de Querona, la benevolencia y la concepción de una vida conforme a la naturaleza; Cinna Cátulo y Claudio Máximo fueron otros estoicos cuyas lecciones apreció de joven. A esos nombres de filósofos convendría añadir el de Frontón el retórico con quien Marco Aurelio mantuvo una correspondencia descubierta en fecha bastante reciente.

Una vez muerto Adriano, le sucede su hijo adoptivo Antonino, y Marco Aurelio se casa con su hija Faustina. Muerto Antonino en el año 161, Marco Aurelio es nombrado emperador y asocia al trono a su hermano adoptivo Lucio Vero y después a su hijo Cómodo. El reino de Marco Aurelio aparece señalado por toda una serie de catástrofes a las cuales se enfrenta con valor. Cuando los partos invaden Armenia, la guerra estalla en Oriente y dura hasta el año 166. Después viene la amenaza de los germanos y la presión de los bárbaros en las fronteras. A partir de entonces Marco Aurelio pasa casi todo el tiempo con sus tropas en guarnición en los bordes del Danubio y sólo hace rápidas visitas a Roma. El hambre, la peste, las rebeliones de los generales habrían de añadir pruebas suplementarias a las impuestas por los enemigos del exterior. En los años 175 y 176 un período más calmado le permite visitar primero Oriente (donde pierde a su mujer) y después Grecia. Pero las dificultades internas y externas reapare-

cen. Marco Aurelio tiene que volver al Danubio, donde muere en el año 180, probablemente a causa de la peste.

Este emperador romano, que escribía en griego, nos ha legado doce libros de *Pensamientos* que constituyen una especie de diario íntimo y metafísico. Marco Aurelio anotaba sus reflexiones día tras día, aprovechando los momentos de tregua que le dejaba su vida de emperador y de general. Pero sus páginas no constituyen en absoluto un análisis introspectivo o una serie de confesiones, sino que muestran la búsqueda de una profundización del sentido del deber frente a una existencia efímera y una Providencia benévola.

"La duración de la vida humana es un punto; la materia, un perpetuo flujo; la sensación, un fenómeno obscuro; la reunión de las partes del cuerpo, una masa corruptible; el alma, un torbellino; la suerte, un enigma; la reputación, una cosa sin juicio. Para decirlo en pocas palabras, en el cuerpo todo es como un río que corre; en el alma todo es ensueño y humo; la vida es una guerra, una parada de viajero; el renombre póstumo es el olvido. ¿Qué puede entonces servirnos como guía? Sólo una cosa: la filosofía".[7]

La filosofía de Marco Aurelio se centra con frecuencia sobre una meditación de la muerte; pero si bien atestigua cierta inquietud fundamental o hasta cierto pesimismo que recuerda a veces los acentos pascalianos, también se abre a cierta generosidad humanista, puesto que Marco Aurelio nos invita a considerarnos como ciudadanos de la ciudad en que habitamos.

7 *Pensamientos*, II, 17 (citamos a Marco Aurelio según la versión de Alexis Pierron).

Después de Marco Aurelio, el estoicismo ya no habría de conocer grandes nombres, pero la ética estoica permaneció viviente no sólo hasta el fin de la antigüedad sino durante toda la Edad Media y los tiempos modernos; los filósofos estoicos serán traducidos o leídos en todas las escuelas. Montaigne, Descartes y Pascal revelan una gran influencia de su pensamiento.

Partidarios y adversarios del estoicismo habrían de continuar enseñándolo en Roma o en Atenas. La Academia, el Liceo, los epicúreos, los estoicos y los escépticos tienen representantes en esas ciudades. En el siglo III florece en Alejandría un centro intelectual con el gran Plotino, que finalmente se instala en Roma. Pero la influencia del cristianismo crece poco a poco; la Iglesia se constituye y se organiza. En el año 313 por obra del edicto de Milán, de Constantino, el cristianismo llega casi a ser la religión del Estado. A principios del siglo V la escuela filosófica de Alejandría es perseguida y finalmente, en el año 529, Justiniano hace cerrar la escuela filosófica de Atenas donde enseñaba Damascio. No se puede hablar de esos primeros siglos de la era cristiana sin señalar la influencia de importantes corrientes que a menudo se subestiman, como el hermetismo, el maniqueísmo y la gnosis. Además conviene tener presente el carácter turbulento en extremo de esta época. Las invasiones suceden a las invasiones: los hunos, los godos, los ostrogodos, los visigodos, los vándalos y los burgondos traen todas las lacras de la guerra. Monumentos y libros desaparecen para siempre. El griego en Oriente y el latín en Occidente pasarán a ser las lenguas de las personas cultas a las cuales los pueblos, divididos por distintos idiomas, dejarán de tener acceso.

Si bien, a través de todas esas peripecias, el pensamiento estoico ha logrado mantenerse en vida, conviene señalar que nunca se volvió popular, sino que permaneció en manos de una aristocracia culta. Es cierto que Zenón hablaba a hombres de condición humilde y que Epicteto era un esclavo, pero su filosofía no logró propagarse –como el cristianismo– entre personas de toda condición. La razón de ello es tal vez que en el estoicismo se da un hiato entre el hombre y Dios. Los estoicos estaban de acuerdo a la hora de reconocer que ningún hombre, así fuese Sócrates, había sido plenamente sabio; esta idea de una sabiduría abstracta y desencarnada habría de contribuir a reforzar el carácter inaccesible de aquel ideal de ataraxia que parecía excluir todo diálogo con Dios. Sólo el cristianismo aportaría a los hombres la figura del hombre-Dios, mediador entre una criatura pecadora y un Dios de amor. Además, el dogma de la salvación y la redención era capaz de suscitar un entusiasmo como nunca pudo despertar la escatología estoica del Eterno Retorno.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA ESTOICA

La filosofía

Las funciones de la filosofía

Cuando Zenón desembarcó en Grecia, proveniente de Chipre, hacia el año 300 a. de J.C., Atenas seguía siendo una brillante capital intelectual, pero había perdido su hegemonía política. Alejandro Magno muere en el año 323, sus lugartenientes se disputan su imperio y así se origina un período de inestabilidad política en la cuenca mediterránea: es la época que los historiadores llaman helenística, en cuyo origen está ese siglo III durante el que florece el estoicismo antiguo. Atenas ha perdido su preponderancia marítima, en todos los puertos griegos se encuentran apestadas guarniciones extranjeras. Se niega a Atenas el derecho a acuñar moneda y las grandes fortificaciones caen en ruinas una tras otra.

En el dominio de las ideas reina también la confusión. Los filósofos se disputan la herencia socrática y la traicionan en mayor o menor grado. Sócrates había usado la ironía contra los sofistas, que pretendían saberlo todo;

de esta ironía, los cínicos retuvieron las intenciones y el alcance sarcástico. Sócrates había opuesto una duda escrupulosa a las pretensiones enciclopédicas de los sofistas; de esta duda, los megáricos concluyeron que no puede el hombre hablar sin definir una cosa en virtud de lo que no es y que la proposición *A es A* resulta la única sabiamente enunciable. Sócrates había opuesto el "conócete a ti mismo" a la ciencia exterior de los sofistas; de esta invitación a la meditación interior, los cirenaicos sacaron la idea de que el hombre debe dedicarse a conocer únicamente lo que le place, a buscar el placer. Comprobamos así que mientras todo el pensamiento de Sócrates estaba orientado hacia la autonomía, hacia el dominio interior, hacia la εγκρατεια, las especulaciones de lo "socrático" tienden a proporcionarnos los medios para bastarnos a nosotros mismos y conseguir la autarquía, la αυταρκεια. Por otra parte, las ideas de Platón y Aristóteles son perpetuadas con desigual fidelidad por los escolarcas de la Academia y el Liceo.

Situadas dentro de un turbio clima político, las conciencias asisten a los debates de unos filósofos que no consiguen ofrecerles lo que esperan: una definición de lo verdadero y del bien. Sin querer hacer una filosofía de la historia, puede decirse que, en cierto sentido el escepticismo de Pirrón refleja este estado de cosas. Pirrón (que acompañó a Alejandro a las Indias y que seguramente conoció a los gimnosofistas hindúes) declara que hay que rechazar toda opinión y creencia para alcanzar la indiferencia feliz, la ataraxia, la sabiduría silenciosa.

Dentro de esta atmósfera, dos escuelas rivales –el epicureísmo y el estoicismo– van a proponerse dotar al hombre de criterios de certeza susceptibles de darle reglas

de vida y acción que lo reconcilien con la naturaleza. De ahí que estoicos y epicúreos, que se contradicen entre sí con tanta frecuencia, exhiban no obstante una común divisa: vivir de acuerdo con la naturaleza. Pero estos dos naturalismos han de tomar caminos diferentes: Epicuro le pide al hombre que viva conforme a la naturaleza sometiéndose a la sensación, que es para él el criterio de la verdad y del bien: de ahí se deriva un sensualismo y un hedonismo. Zenón, por su parte, nos pide que vivamos conforme a la naturaleza aceptando el orden de los acontecimientos que expresan la voluntad de Dios: el estoicismo se desarrolla como un materialismo y un racionalismo ético. Bajo estas diferencias profundas, podrían hallarse semejanzas de intención entre el estoicismo y el epicureísmo, como por ejemplo el hecho de que ambas escuelas dividan la filosofía en una lógica, una física y una ética. Pero hasta ahí llegan las analogías, puestos que los filósofos del jardín y los del Pórtico definieron a menudo sus posturas con base en la mutua oposición.

Las diferentes partes de la filosofía

Si bien, todos los estoicos convienen en distinguir dentro de la filosofía una lógica, una física y una moral, sin embargo, su unanimidad cesa cuando se trata de saber en qué orden deben estudiarse.[8] Según Diógenes Laercio, Zenón y Crisipo[9] colocaban primero a la lógica, luego a la física y por fin a la moral, mientras que Diógenes de

8 Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, 11-13.
9 Diógenes Laercio, VII, 40-41.

Tolomeo empieza por la moral y Panecio, igual que Posidonio, por la física. Pero de cualquier modo esas distintas partes de la filosofía, esos "lugares", como les llamaba Apolodoro, esas "formas", según Crisipo, o esos "géneros", según otros,[10] aparecen íntimamente unidos y desprovistos de valor independiente, por lo cual tienen que ser enseñados en conjunto. Eso es lo que nos dan a entender las célebres imágenes que refiere Diógenes Laercio.

"Comparan a la filosofía con un animal: los huesos y los nervios son la lógica, la carne es la moral y el alma es la física. O bien la comparan con un huevo: la cáscara es la lógica, la clara es la moral y lo que está en el centro, la física. También la comparan con un campo fértil: la valla que lo rodea por entero es la lógica, el fruto es la moral y la tierra o los árboles son la física. También la comparan con una ciudad perfectamente amurallada y racionalmente organizada".[11]

Si recordamos que el naturalismo estoico implica un conocimiento de la naturaleza susceptible de fundar una sabiduría, entenderemos que la física sea concebida, ya como el punto de partida y el fundamento de la filosofía, ya como su desembocadura y su florecimiento, puesto que el sabio es aquel que, de acuerdo con la razón, vive en conformidad con la naturaleza. De ahí que para unos el principio nutritivo del huevo sea la física, mientras que otros atribuyen esa función a la moral. Pero de todas formas "hay un solo arte conveniente y supremo: es la

10 Diógenes Laercio, *Ibid.*, 39.
11 *Ibid.*, 40

virtud".[12] Y la filosofía es ese saber que nos permite unificar nuestras ideas y nuestros actos viviendo conforme a la naturaleza, es decir conforme a la voluntad de Dios, conforme a la razón.

La lógica

Originalidad, sentido y alcance de la lógica estoica

Ciertos personajes puestos en escena por Cicerón en sus discusiones filosóficas, afirmaban que la lógica del estoicismo no era más que una réplica torpe e inútil de lo que habían dicho los filósofos de la Academia o del Liceo. Y un buen número de críticos modernos retomaron ese reproche por su cuenta, lo que nos obliga a hacer justicia y a reivindicar para los estoicos una originalidad que los coloca completamente al margen de las preocupaciones e intenciones filosóficas de un pensador como Aristóteles.

Aristotelismo y estoicismo son ciertamente dos especies de empirismo, pero estos dos empirismos se apoyan en visiones del mundo totalmente distintas. Aristóteles tiene una concepción del mundo más bien estática y claramente jerarquizada. Estática, porque el movimiento no es para él más que la traducción de una carencia, puesto que sólo consiste en el paso de la potencia al acto; jerarquizada, porque cada individuo se define por un conjunto de atributos y "no hay cambio de un género a

12 · Aecio, *Placita I, Prooem.* 2 (Arnim, II, no 35).

otro", en virtud del principio de identidad. Cada individuo, como los objetos dentro de una casa, posee un lugar en el mundo para el cual ha sido hecho y su virtud estriba en el hábito que le confiere un equilibrio en el seno de la jerarquía a la cual se integra, pues "el bien de un ejército estriba en su orden y el general que lo dirige representa su bien en el más alto grado, pues no es el general el que existe en razón del orden, sino que el orden existe gracias al general".[13] Dentro del empirismo aristotélico los sentidos son ante todo los mensajeros de las cualidades atributivas. Si –tal como dirá el célebre adagio escolástico– "no hay nada en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos", es porque los sentidos permiten que el intelecto se pronuncie sobre cualidades susceptibles de llevarlo hasta un concepto que autoriza definiciones, clasificaciones y razonamientos. Para Aristóteles, toda proposición viene a ser un juicio de inherencia que atribuye una cualidad sensible a un sujeto por medio del verbo ser. La proposición lógica elemental (αποφανσις) tiene pues la forma S es P (S= sujeto, P= predicado o atributo). La ciencia aristotélica versa sobre lo general, sobre las características comunes a cierto número de individuos, de ahí la fórmula célebre: "sólo hay ciencia de lo general y existencia de lo particular". Conocer es ante todo clasificar: en ese sentido, la historia natural con sus clasificaciones zoológicas, botánicas y mineralógicas, es el tipo mismo de la ciencia aristotélica, por oposición a la moderna biología que ya no busca clasificaciones conceptuales sino leyes cuantitativas y necesarias. Así se puede captar el

13 Aristóteles, *Metafísica*, Libro A, 10; 1075a (versión Tricot).

papel de la lógica aristotélica con todos sus mecanismos silogísticos: es una lógica que versa sobre la extensión de los conceptos y se dedica a descubrir relaciones de inclusión o exclusión procediendo de lo particular a lo general (inducción) o de lo general a lo particular (deducción).

Pero en el caso del estoicismo encontramos un empirismo de muy distinto talante. Para los estoicos el mundo es un ser vivo y se confunde con Dios.[14] La tensión y la simpatía presiden la estructura del mundo, y la vida humana se concibe como armonía con la vida universal. El empirismo estoico no se funda, como el aristotélico, sobre el mensaje cualitativo, sino sobre la compenetración del hombre y el mundo. Sentir es tener los sentidos y el alma modificados por lo exterior, ya sea que esta modificación esté en armonía con lo que provoca, en cuyo caso estamos en lo verdadero, ya sea que esté en desacuerdo, en cuyo caso caemos en el error y en la pasión.

Tal vez sería inadecuado hablar de un empirismo del ser para designar la filosofía estoica, pero quizá esa terminología nos permitiría captar las diferencias que lo separan del empirismo aristotélico de la substancia. Esa visión del mundo va a permitirnos interpretar la dialéctica estoica. Prantl[15] y Zeller[16] no ven en ella más que una torpe repetición de la lógica de Aristóteles. En ese sentido, nos parece mucho más perspicaz Victor Brochard[17] cuando reivindica frente a ambos críticos alemanes el derecho a

14 *Cf.* El *Deus sive Natura* de Spinoza.

15 Prantl, *Geschichte der Logik im Abenlande* (Bd-IV, Leipzig, 1855).

16 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtichen Entwicklung* (Leipzing, 1880).

17 Victor Brochard, La logique des stoïciens (deux études, in Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, 1926.

hablar de una originalidad de la dialéctica estoica, fundamentalmente opuesta a la de los peripatéticos tanto por su intención como por su estructura. Y es que la proposición estoica no es en modo alguno de igual tipo que la aristotélica, pues mientras ésta atribuye predicados a un sujeto (*el caballo es un animal*), aquella enuncia acontecimientos (*hace buen tiempo, esta mujer ha dado a luz*). Por eso, mientras el razonamiento aristotélico se apoya en articulaciones conceptuales de un tipo bien conocido (*Sócrates es un hombre, ahora bien todos los hombres son mortales, luego Sócrates es mortal*), el razonamiento estoico se apoya en relaciones temporales de implicación (*si esta mujer tiene leche es porque ha dado a luz*). Y son precisamente esas relaciones temporales las que van a permitir una definición de la sabiduría: mientras que para Aristóteles el tiempo es ante todo el tiempo de la generación y la corrupción, para los estoicos el tiempo, además de ser tiempo de la sabiduría divina, es la expresión del dinamismo de la vida universal y de su armonía. La sabiduría es, pues, sumisión al tiempo, es decir a la vida, al mundo y a Dios, y se apoya en un conocimiento de la necesidad. Lo general, tan apreciado por Aristóteles, no es más que una palabra para los estoicos, puesto que sólo existen individuos y nunca hay dos iguales. De ahí que los estoicos hayan cambiado la lógica de la inherencia por una lógica de la consecuencia. Conocer las relaciones temporales, las relaciones de necesidad entre antecedente y consecuente, es la primera tarea del hombre que quiere vivir conforme a la razón, es decir conforme a la naturaleza. Como muy bien lo dice V. Brochard, oponiendo aristotelismo y estoicismo: "un nexo de sucesión constante o de coexistencia pasa a substituir aquella existencia

substancial que admiten todos los socráticos y que implica la noción de unas entidades eternas e inmutables. En otros términos: la idea de la ley reemplaza a la idea de la esencia".[18]

a) La teoría del conocimiento. El empirismo estoico es el inicio de una sabiduría que trata de definirse como armonía entre una experiencia interior y la experiencia que cada cual tiene del mundo exterior en el que vive. Este empirismo es a la vez una filosofía de la experiencia gnoseológica, de la experiencia moral y de la ontológica.

La representación (φαντασια). Resulta difícil encontrar un equivalente exacto del término griego φαντασια. Tal vez "representación" sea la traducción menos mala. En todo caso conviene no traducirlo por "imaginación", porque hay un texto del Pseudo Plutarco en el que se distingue cuidadosamente la imaginación (φανταστικον) ("movimiento vano, afección que se produce en el alma sin que haya cosa alguna que la hiera, como cuando alguien se bate contra el vacío y las sombras")[19] de la representación (φαντασια). La representación tiene un objeto por substrato: lo representado (φανταστον), mientras que la imaginación no reposa sobre nada y es atraída por lo imaginario (φαντασμα), como les ocurre a los melancólicos y a los locos. En el mismo texto se hace

18 Victor Brochard, *op. cit.*, p. 226.
19 Pseudo Plutarco, *Des op. de philos.* IV, 12; mismo texto en Aecio, IV, IV, 12, 1-5 (Arnim, II, no. 54).

derivar "representación" de "luz" (φως), según una etimología capaz de aclarar la naturaleza de la representación: igual que la luz, la representación se manifiesta por sí misma a nosotros y nos revela lo que la ha producido. Cicerón escribe: "La representación (*visum*) es una impresión que reproduce aquello de lo que proviene y que no puede expresar aquello de lo que no proviene".[20] Aecio y el Pseudo Plutarco[21] nos aportan una precisión confirmada por otros textos y que ha suscitado interpretaciones divergentes entre los historiadores del estoicismo: "La representación es una afección (παθος) que se produce en el interior del alma y que expresa a la vez su ser propio y el de aquello que la ha provocado. Por ejemplo, cuando vemos algo blanco, la afección es lo que se produce en el alma por efecto de la visión. Podemos entonces decir que lo blanco que nos ha impresionado constituye el substrato de la afección. Lo mismo ocurre cuando la afección es provocada por el tacto o por el olfato". Tales afirmaciones nos colocan en el corazón del realismo estoico, pero plantean al mismo tiempo el problema filosófico de la relación sujeto-objeto: ¿cómo produce la representación en el alma una afección cuyo motor es un objeto externo? Dos intérpretes de la teoría estoica del conocimiento sostienen al respecto dos tesis opuestas que nos parecen complementarias.

Stein[22] dice que una de las condiciones esenciales de la representación es la actividad del alma. Un impor-

20 Cicerón, *Primeros académicos*, Lucullus, VI.
21 *Op. cit.*, nota 19.
22 Stein, Die Erkenntnisslehre der Stoa (Studien Berliner f. Classische Philol.,6° vol.), 1888.

tante texto de Sexto Empírico nos dice: "según los estoicos, la representación es una huella en el alma...Cleanto decía que se trataba de una huella según lo lleno y lo vacío, como la que puede dejar una sortija en la cera. Pero a Crisipo le parecía imposible que así fuese porque, según decía... al encontrarse en nosotros muchas representaciones al mismo tiempo, el alma recibiría simultáneamente muchas figuras... Por eso suponía que huella (τυπωσις) era un término usado por Zenón para significar modificación (ετεροιωσις) de modo que habría que decir: la representación es una modificación del alma".[23] Stein, retomando una comparación del propio Crisipo, dice que esta alteración del alma es como la que se produce en el medio exterior cuando un sonido o un color se propaga desde un punto de origen dado hasta los sentidos. La cualidad sensible se propagaría a través del alma por medio de una tensión psíquica que no es sino la actividad del alma misma. De este modo, la representación sería el despliegue de la actividad interna del alma a partir de una sensación que le serviría de ocasión.

E. Bréhier se opone a esta interpretación. Para él "la tensión se añade como un epifenómeno a las ciencias y a las virtudes, pero no las constituye en absoluto. La tensión es una consecuencia, ya de un impulso externo (en la representación sensible), ya de un pensamiento activo (en las ciencias y en la virtud), pero nunca es un principio y no hay que tratar a toda costa, como ha sido tendencia general hasta ahora, de encontrar un sustrato dinámico detrás de cualquier manifestación física o psíquica. Así

23 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 228 y 236.

pues, nos vemos obligados a tomar al pie de la letra la afirmación según la cual la representación es un estado pasivo".[24] Esta interpretación puede fundamentarse en un gran número de textos, como por ejemplo aquel en el que Sexto Empírico aporta esta definición muy clara: "dicen que la representación es una modificación del principio rector del alma, una modificación en cuanto afección, pero no en cuanto acción".[25] Tanto la comparación con la marca del sello en la cera cuanto el uso corriente del término "παθος para designar la representación parecerían indicar que ésta es, en efecto, un estado pasivo del alma, tal como lo sostiene E. Bréhier. Pero el problema consiste en saber si πεισις y παθος designan una pasividad

En realidad, entre los griegos παθος no nombra un estado pasivo ni uno activo, sino una especie de disposición concordante que resultaría simplista traducir sistemáticamente como *pasión*. Un texto célebre de Platón dice: "μαλα γαρ φιλοσοφου τουτο το παθος, το θαυμαςειν",[26] lo cual podría traducirse así: "esta disposición para la sorpresa pertenece verdaderamente al filósofo",[27] πασχω, de donde viene παθος, significa sufrir, ser afectado, pero el sentido primitivo es "ser afectado de tal o cual modo", de suerte que puede significar "ser feliz". Así pues, literalmente, el παθος es una modificación que implica un movimiento interior, a manera de respuesta a un llamado, por lo cual todos los estoicos coinciden en decir

24 E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien* (P.U.F., 1951, p. 85).
25 *Contra los matemáticos*, VII, 239.
26 Platón, Theeteto, 155 d.
27 Sobre el sentido de este término, véanse las juiciosas observaciones de Heidegger en *¿Qué es la filosofía?* (Tr. fr. Gallimard, 1957, p. 44).

que el παθος depende de la tendencia y del movimiento, pero que también implica una solicitación exterior o más bien un motor, lo cual los lleva a designar lo representado como "aquello que nos ha movido". Por lo tanto parece justo afirmar con Stein que la representación implica una actividad del alma, siempre y cuando se añada –con Bréhier– que la representación no es un principio, aun cuando se le pueda concebir como una respuesta que implica actividad y movimiento.

Aquí cabría recordar una idea esencial del sistema estoico: sólo existen individuos y no hay dos semejantes, sino que cada uno viene caracterizado por una tensión interna que lo define. Entonces parecería posible definir la representación a partir de esta idea de tensión diciendo que *constituye una modificación de la tensión interna del alma por efecto de un objeto exterior que también posee una tensión propia*. La representación es el elemento primordial de esta interacción de los individuos en el mundo. De ahí que tengamos, por una parte, "el hecho de ser representado (que) es involuntario y (...) no proviene del paciente sino de aquello de lo cual hay representación. Por ejemplo, la disposición para ver blanco proviene de un color blanco, y la sensación de dulzura acompaña a algún sabor dulce",[28] pero por otra parte está lo que acoge a la sensación, y es por eso que el alma se compara con una hoja de papiro idónea para recibir inscripciones y sobre la cual escribe el hombre cada uno de sus pensamientos, empezando por la escritura de los

28 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VIII, 397.

sentidos,[29] la representación no es pues totalmente objetiva, porque como el sujeto que la acoge la recibe con sus disposiciones particulares, será para él agradable o desagradable, inteligible o ininteligible. Por consiguiente, decir que la representación es una intertensión no significa decir que siempre sea armónica y por eso los estoicos se vieron llevados a distinguir una representación comprensiva de otra no comprensiva.

La representación comprensiva (φαντασια καταληπτικη). También sobre este punto encontramos fragmentos que parecen justificar interpretaciones disímiles y que incluso autorizan a suponer que hubo una evolución de la doctrina a lo largo de la historia del estoicismo.[30] "Entre las representaciones –dice Diógenes Laercio– distinguen unas comprensivas y otras no comprensivas. Dicen que las comprensivas son un criterio de las cosas, un signo, una marca que proviene de lo que existe y según lo que existe. La representación no comprensiva no nace de lo existente, o si nace de lo existente, no le es conforme, no es ni clara ni distinta",[31] además sabemos que "el criterio de verdad está en la representación comprensiva".[32] Ahora bien, el problema consiste en saber lo que hace que una representación sea o no comprensiva. También aquí encontramos dos tesis opuestas aunque quizá conciliables. Para unos,[33] el término *comprensiva* ha de

---

29 Plutarco (?) *Des op. des philos.* IV, 11.
30 *Cf.* Bréhier, *Chrysippe*, pp. 90 y sig.
31 Diógenes Laercio, VII, 45-46.
32 Sexto Empírico, *Contra los mat.*, VII, 253.
33 *Cf,* V. Brochard, *De assensione Stoïci quid senscrint.*

tomarse en un sentido activo y la φαντασια sería una representación capaz de comprender lo real, la representación sería comprensiva porque le damos nuestro asentimiento y estaría ligada a un acto razonable del alma a la cual arrastraría del mismo modo que un peso inclina el plato de una balanza. Pero E. Bréhier estima, por el contrario, que una representación no es comprensiva porque reciba el asentimiento del alma, sino que lo recibe por ser comprensiva: "la representación comprensiva no es pues un acto por el que el alma capta su objeto; no se trata de un acto, sino de una imagen enteramente pasiva".[34] Aquí habría que recordar la importante teoría estoica de la tensión sobre la que tanto ha insistido Brochard. Todos los individuos poseen una tensión propia que los caracteriza; en la representación se da una interacción de tensiones que tienen por motor al objeto, pero el sujeto puede acogerlo según las distintas vicisitudes que colorean su tensión personal. En la representación comprensiva, esta interacción es una armonía entre sujeto y objeto que nos coloca en la verdad. Como lo dice la señora Virieux-Reymond:" la noción "moderna" de potencial ayuda... a captar la naturaleza de la representación cataléptica: lo potencial designa un estado de quieta tensión que, en circunstancias favorables, puede liberar energía. De igual forma, la representación cataléptica es pasiva, pero si interviene el asentimiento, vuélvese activa y pasa al estadio de la *comprensión*, que representa el primer acto auténtico del alma".[35]

---

34 E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 94.

35 Antoinette Virieux-Reymond, *La logique et "epistémologie des stoïciens* (Chambéry, s.d.), p. 58.

Asentimiento y ciencia. "Salvo el sabio, nadie sabe nada de nada". Eso Zenón lo enseñaba por medio de un gesto: mostraba su mano con los dos dedos estirados: ésta es la representación –decía; y luego doblando un poco los dedos: este es el asentimiento –decía. Y cuando cerraba la mano por completo, declaraba, exhibiendo el puño, que en eso consistía la comprensión y le daba el nombre de καταληΨις,[36] que nadie utilizó antes que él. Después acercaba la mano izquierda al puño cerrado y lo apretaba estrechamente con toda su fuerza: decía que en eso consiste la ciencia que sólo el sabio posee".[37] Así pues, el asentimiento es una adhesión a lo verdadero que nos dota de la comprensión, la cual, a su vez, origina la ciencia. Y tal ciencia es el punto de partida de una sabiduría que se manifiesta por medio de una adhesión al tiempo de la naturaleza. Como dice V. Goldschmidt: "Entre representación y asentimiento hay una armonía necesaria, natural, fácil, que es la que se establece –a nivel de los *principia naturalia*– entre la tendencia a conservarnos nosotros mismos y la naturaleza que nos invita a ello. Esta armonía inicial se conserva más tarde para garantizar que, a otro nivel, cualquier conflicto es puramente aparente y que siempre que partamos de lo mismo llegaremos a lo mismo: así, incluso la sabiduría que dimana de las tendencias primeras y que aparentemente las contradice, será conforme con la naturaleza".[38]

---

36 Término griego que designa, en efecto, el acto de agarrar y sujetar.
37 Cicerón, *Primeros académicos,* Lucullus, XLVII.
38 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Vrin, 1953), p. 114.

Así vemos en qué dirección se orienta este naturalismo de la armonía: la ciencia es lo que permite al hombre adherirse a la estructura de un mundo que lo porta, y ello por medio de un acto que lo pone de acuerdo con Dios mismo, pues "la razón no es sino una parte del espíritu divino sumergida en el cuerpo de los hombres".[39] Para vivir en armonía con la naturaleza es preciso avenirse con ella, lo cual implica una consonancia con los entes, la toma de conciencia de una simpatía. Por eso las sensaciones representan para los estoicos los distintos itinerarios que recorre el alamar hacia los objetos: "la sensación es un soplo que parte del elemento rector del alma y que se extiende a través de los sentidos".[40] De ahí la comparación del alamar con un pulpo: un elemento rector que ordena los cinco sentidos, la voz y la parte reproductora como otros tantos tentáculos.[41]

Ahora bien, el mundo no es un objeto inerte sino un ser vivo e inclusive un Dios vivo, por eso la sabiduría implica también una aquiescencia a la vida del mundo, al desarrollo de los acontecimientos fundado en la razón. Tal es la tarea de la dialéctica.

b) La dialéctica. Fue básicamente desarrollada por Crisipo y versa sobre lo que puede ser expresado en el discurso (το λεκτον); "trátase de una virtud que contiene en sí a todas las demás: la circunspección, que nos enseña cuando conviene asentir y cuando no; la sagacidad, que nos permite oponer argumentos a lo que sólo es

---

39 Séneca, *Ep.*, 66, 12.
40 Diógenes Laercio, VII, 52.
41 Plutarco (?) Des op. des philos. IV, 21.

verosímil para no ceder a ello; el rigor o fuerza de razonamiento, que nos evita vernos arrastrados por un rigor opuesto; la gravedad, facultad de remitir las representaciones a un justo raciocinio".[42] Dos ideas esenciales rigen esta lógica y la distinguen de la aristotélica. En primer término, el estoicismo sólo *reconoce individuos. El concepto general es una palabra vacía: "dicen que lo general no es nada... en efecto, el hombre no es nadie, porque la generalidad no es cosa alguna".*[43] *En segundo lugar, a esta lógica no le importa estudiar las posibles articulaciones de los conceptos entre sí, sino definir implicaciones de acontecimientos conforme a la verdad.*

La proposición (αξιωμα). A diferencia de la proposición aristotélica, la proposición estoica no se refiere a un juicio de atribución (*Sócrates es mortal*), sino que enuncia acontecimientos (*Es de día, Dión se pasea*).

Las proposiciones pueden tener entre ellas distintas formas de relación y constituir proposiciones compuestas:

1. La proposición condicional depende de la conjunción condicional si, y anuncia que una segunda proposición seguirá a la primera: *si es de día, el cielo está claro.*
2. La proposición consecutiva depende de la conjunción puesto que: *puesto que es de día, el cielo está claro.*
3. La proposición coordinada depende de la conjunción y: es *de día y el cielo está claro.*

42 Diógenes Laercio, VII, 47.
43 Simplicio, Cat., 26.

4. La proposición disyuntiva introduce una disyunción por medio del término o bien: *o bien es de día, o bien es de noche.*
5. La proposición causal está regida por el porque: *el cielo está claro porque es de día.*
6. La proposición comparativa, por ejemplo: *es más de día que de noche o es menos de noche que de día.*

El razonamiento. Los textos citados por Diógenes Laercio[44] y por Sexto Empírico[45] refieren las diferentes distinciones establecidas por Crisipo y sus discípulos. Con frecuencia los estoicos se valen del término silogismo, igual que Aristóteles, pero para ellos designa algo diferente: "según los discípulos de Crinis, el razonamiento se compone de una premisa mayor, una menor y una conclusión. Por ejemplo: si es de día, el cielo está claro; ahora bien, es de día, luego el cielo está claro". Una vez más, se trata de implicación de acontecimientos y no de relaciones de conceptos.

Un razonamiento no concluyente es aquel en el cual la contraria de la conclusión no se opone a las premisas. *Por ejemplo: si es de día, el cielo está claro; ahora bien, es de día, luego Dión se pasea.* Los razonamientos, concluyentes, por el contrario, nos conducen a una conclusión de manera específica, como por ejemplo el siguiente: es *falso que sea a la vez de noche y de día; ahora bien, en este momento es de día, luego no es de noche.* También son concluyentes los anapodícticos, es decir aquellos que no requieren demostración. Crisipo distinguía cinco especies de razonamiento anapodíctico:

---

44 Diógenes Laercio,VII, 68 y sig.
45 Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, III, 134 y sig.

1. El razonamiento está constituido por una condición y una conclusión que se desprende de ella. Por ejemplo: *si es de día, el cielo está claro; ahora bien, es de día, luego el cielo está claro.*
2. De la condición y de la contraria de la conclusión se extrae una conclusión opuesta a la premisa mayor. Por ejemplo: *si es de día el cielo está claro; ahora bien, es de noche, luego no es de día.*
3. Partiendo de premisas negativas se saca de uno de sus términos la contraria del otro. Por ejemplo: *no es cierto que Platón esté a la vez vivo y muerto; ahora bien, Platón está muerto, luego Platón no está vivo.*
4. Partiendo de una disyunción y de uno de sus términos se extrae la contraria del otro. Por ejemplo: *o bien es de día, o bien es de noche; ahora bien, es de día, luego no es de noche.*
5. Partiendo de una disyunción y de la proposición contraria de uno de sus términos, se obtiene el otro término. Por ejemplo: *o bien es de día, o bien es de noche; ahora bien, no es de día, luego es de noche.*

Prefacio para una filosofía de la que constituye una parte fundamental y no un *organon*, la lógica estoica reposa sobre cierta visión del mundo: implica un nominalismo que sólo reconoce realidad a los individuos y no a los conceptos; implica una teoría de la simpatía universal según la cual todos los individuos se encuentran en mutua interacción; implica una teoría del destino (συνημμενον es el participio pasado συναπτω que significa *anudar a un tiempo*) como justificación de los lazos temporales de causalidad. Y si bien las distintas partes de esta filosofía se implican a menudo mutuamente, en ello no hay que ver

la huella de un círculo vicioso, sino un cuidado por la unidad y la coherencia, puesto que sólo en cuanto forma un todo indisoluble, puede la sabiduría estoica ofrecer varias vías de acceso al que la estudia.

LA FÍSICA

Si queremos comprender lo que entienden los estoicos por física, conviene hacer abstracción de todo lo que varios siglos de racionalismo positivista nos enseñaron a pensar bajo ese término. Hoy entendemos por física un conjunto de teorías científicas que sistematizan leyes, es decir relaciones abstractas, cuantitativas y necesarias. Semejante punto de vista está muy alejado del pensamiento griego, y la mayor prueba de incomprensión por nuestra parte, consiste en juzgar a este pensamiento desde la perspectiva de nuestra ciencia moderna para calificarlo de primitivo, balbuciente o mítico, o hasta para concederle un desdibujado valor de momento precursor en el cual se hallarían en germen, obscuramente, los modos de pensar propios del sabio contemporáneo.

Como Heidegger lo ha hecho notar justamente, *phusis*, término del que se derivó *física*, viene del verbo griego *phuein*, que significa *crecer*: quien dice naturaleza, dice vida. Esta idea ocupa el centro del pensamiento presocrático y reaparece en Platón y los estoicos: "llaman naturaleza, ora a lo que contiene el mundo, ora a lo que produce las cosas terrestres. La naturaleza es un modo de

ser moviéndose por sí mismo según razones seminales que producen y contienen todo lo que nace en tiempos definidos, formando cosas semejantes a las que les sirven de origen"[46] En cuanto al término mundo, se le toma en tres acepciones: primero en cuanto "divinidad, única entre todas las substancias que no conoce destrucción ni generación y que es el arquitecto del orden del mundo en cuyo seno se disuelven todas las cosas al cabo de ciertos períodos de tiempo y se vuelven a engendrar. También dicen que el mundo es el ordenamiento mismo de los astros y –en tercer lugar– llaman mundo al compuesto de ambas cosas".[47] Además, la naturaleza es pensada como un "fuego artista", un "soplo ígneo y artesano".[48] Por lo tanto puede decirse que para los estoicos naturaleza, Dios y fuego son términos sinónimos. Divinizar la naturaleza, o más bien naturalizar a Dios, significa dar al hombre la posibilidad de entrar en contacto con lo divino y encontrar en la realidad circundante la consistencia que puede dar a su vida una significación ordenada. De ahí que la física estoica no se presente en absoluto como el sistema racional de un humanismo del conocimiento, sino como una teología que es a la vez cosmología y por raro que parezca, como un materialismo espiritualista.

---

46 Diógenes Laercio, VII, 148.

47 *Ibid.*, 137.

48 Cicerón, *De natura deorum*, II, 22; Estobeo, Eclo. I, 25, 3, etc.

a) El mundo

En el interior del mundo no cabe el vacío, pero el mundo mismo está situado en un vacío infinito; *to pan* designa el conjunto que forman el mundo y el vacío; *to olon* designa el mundo sin vacío. El mundo comprende cielo, tierra y los seres vivientes que en ellos se encuentran, sean hombres o dioses. Ese mundo es un ser vivo, razonable, animado e inteligente; no es sólo lo divino, sino Dios mismo. Esta asimilación de Dios y mundo es uno de los puntos esenciales de la doctrina: el conocimiento permite realizar una armonía racional entre el hombre y el mundo. La sabiduría será una adhesión al mundo, sumisión ante Dios y aquiescencia ante el destino. El asentimiento ante la realidad significa consentir en el Ser, comulgar con el todo. Gobernada por el logos divino, la realidad ofrece al hombre una consistencia sobre la que puede reposar. "Todo lo que te conviene, oh mundo, me conviene a mí –dice Marco Aurelio. Nada es para mí prematuro o tardío si está para ti en sazón. Todo lo que me aportan las horas es para mí un sabroso fruto, oh naturaleza. Todo viene de ti, todo está en ti, todo vuelve a ti".[49]

El mundo se compone de dos principios:[50] uno pasivo que es la materia, substancia sin cualidad, y otro activo que es la razón (λογος) que obra sobre la materia, es decir, Dios. Ambos principios son indestructibles. A ellos se añaden cuatro elementos que componen la subs-

49 Marco Aurelio, *Pensamientos*, IV, 23.
50 Diógenes Laercio, VII, 134.

tancia material sin cualidad: el primero es el fuego, elemento caliente. El fuego que se encuentra en las alturas se llama éter y en su seno nacieron las esferas de las estrellas fijas y de los planetas. El segundo es el aire, elemento frío que viene después del éter. El tercero es el agua, elemento húmedo, y el cuarto la tierra, elemento seco que ocupa el centro del todo. De estos elementos dos son activos; aire y fuego; la tierra y el agua son pasivos.[51] Tal vez por esa razón, el invierno se piensa como el resultado de un ascenso del aire y el verano como el producto de un descenso del fuego.[52] Además estos elementos son perecederos y animados por una transmutación perpetua. Hay un primer movimiento que va del fuego a la tierra pasando por el aire y el agua. Este primer movimiento se reconoce en los ciclos de vida y muerte de los seres vivos, y por eso se dice que "del elemento viene todo lo que nace y en el todo se disuelve";[53] pero hay también un segundo movimiento completamente distinto que va de la tierra al fuego recorriendo en sentido inverso todos los estados intermedios anteriores. Esta especie de palingenesia se opera con motivo de una conflagración universal en la que el mundo se dilata en el vacío ilimitado que lo rodea y todas las cosas se transforman en fuego. Semejante conflagración no es una destrucción sino una regeneración del universo. En ella todo ser se transforma en alma y es divinizado. Así se produce un eterno retorno de los seres y los acontecimientos: "habrá de nuevo un

51 Nemesius, *De natura hominis*, 146.
52 Plutarco, (?) *Des op. des philos.* III, 8.
53 Diógenes Laercio, VII, 136.

Sócrates, un Platón... esta restauración no se producirá una sino varias veces. Eternamente todas las cosas serán restauradas".[54] La palingenesia, el eterno retorno, expresan la vida del mundo que nace, muere y renace sin cesar. Esos ritmos traducen la vida de Zeus, el gran viviente, causa de todas las cosas. Los estoicos hacían derivar abusivamente , preposición que significa *por*, de , acusativo de Zeus.[55] Puesto que Dios, o la naturaleza, es un fuego artista, el incendio general del mundo es el principio mismo de una resurrección. De ahí que quepa distinguir dos tipos de fuego: "uno sin arte, que consume en sí mismo aquello que lo nutre, y otro artesano, que favorece el crecimiento y es observador, el cual se encuentra en las plantas y los animales. Este fuego es naturaleza y alma. La substancia de los astros está compuesta por él.[56] El fuego artista no es el que destruye, sino el que "procede con método a la generación de las cosas".[57]

El materialismo. El mundo está compuesto de individuos disímiles: no hay dos huevos, dos granos de trigo o dos hermanos que sean rigurosamente semejantes, porque cada uno posee una "cualidad propia", un ιδιως que lo caracteriza, distingue y constituye. El ιδιως ποιον es "aquello que sobreviene de golpe y desaparece, pero que permanece idéntico a través de toda la vida de lo compuesto".[58] Nos hallamos aquí ante una manera de pensar completamente distinta de la de Aristóteles: para

54 Nemesius (Arnim, II, no 695)
55 *Cf.* Diógenes Laercio, VII, 135 y 147.
56 Estobedo, *Eclo.*, I, 25, 3.
57 Cicerón, *De natura deorum*, II, 22.
58 Simplicio (Arnim, II, no 45).

éste, lo esencial es la forma genérica y el individuo aparece siempre como un accidente irracional y azaroso frente a la generalidad. Para los estoicos, al contrario. La individualidad es una noción fundamental y constitutiva.

Todo individuo posee una tensión interna (τονς), una manera de ser: estructura (εξις) en el mineral, naturaleza (φυσις) en el vegetal, alma (Ψυχη) en el animal y espíritu (νονς) en el hombre. Además, todo individuo es un cuerpo (σωμα) y el mundo no encierra más que cuerpos. Henos aquí en presencia del materialismo estoico, materialismo muy distinto de lo que se entiende habitualmente por ese término, materialismo integral. Los estoicos "admiten que los cuerpos son la única realidad y la única substancia. Dicen que la materia es una, que es el substrato de los elementos y constituye su substancia. Todo lo demás, incluyendo los elementos, no es sino cuerpo y modo de ser de la materia. Se atreven incluso a introducirla en los dioses y dicen finalmente que el mismo Dios es un modo de ser de la materia. Atribuyen cuerpo a la materia y la definen como cuerpo sin cualidad. También le conceden magnitud".[59] La noción de cuerpo se ve aplicada a dominios sorprendentes. Todo es cuerpo: la noche es cuerpo, la tarde, la aurora, la medianoche son cuerpos,[60] la palabra es cuerpo,[61] Dios es un cuerpo,[62] el alma y las virtudes son cuerpos.[63] Hay que entender este panrealismo como una toma de postura contra el

59 Plotino, *Enéadas*, II, 4, 1.
60 Plutarco, *Com. not.*
61 Sexto Empírico, *Contr. mat.*, VII, 10.
62 Hipólito, *Filosof.*, 21, 1 (Arnim, 1, no 153)
63 Séneca, *Ep*. 117, 2.

escepticismo y como una afirmación de la realidad inmediata y tangible de aquello que ha de servir al hombre de soporte. Si todo es cuerpo, en el mundo todo forma cuerpo, tal como lo precisaran las doctrinas estoicas de la causalidad y la armonía universal. Puesto que todo es cuerpo, el hombre puede y debe formar cuerpos con el universo en el que se encuentra, tal como lo sostendrá la doctrina del destino y la moral del Pórtico. En definitiva, como todo es cuerpo, la verdad (αληθεια) es ella misma un cuerpo, mientras que lo verdadero (το αληθες) sigue siendo incorporal por ser algo expresable. Así lo dice Sexto Empírico y prosigue: "la verdad es un cuerpo. En efecto, la ciencia es la que afirma toda verdad, la ciencia es el principio rector del alma como el puño es de algún modo la mano, pero el principio rector es un cuerpo, puesto que según ellos se trata de un soplo".[64] Así se completa la visión estoica del mundo: todo es cuerpo, cada cuerpo se define por una cualidad propia y una tensión interior característica, el alma misma es un cuerpo que en la ciencia armoniza su tensión con la de aquello que percibe. Por otra parte, Dios es un cuerpo, un fluido que se extiende por la totalidad del mundo.[65] Dios se expande por la materia como la miel por los panales.[66] Y la razón humana no es más que una parte del espíritu divino inmersa en el cuerpo humano.[67] Por consiguiente, la simpatía de los cuerpos y la comprensión del mundo por el hombre son sólo distintos aspectos del circuito del Ser.

64 Sexto Empírico, *Hip. pirr.* II, 81; Contr. *mat.*, VII, 38.
65 Aecio, *Placita*, I, 7, 33 (arnim, II, no 102).
66 Tertuliano, *De anima*, 44.
67 Séneca, *Ep.*, 66, 12.

Los incorporales. Aunque todo sea cuerpo, el estoicismo reserva un espacio para la noción de lo incorporal: "los estoicos registran cuatro tipos de incorporales: lo expresable, el vacío, el lugar y el tiempo".[68]

a) *Lo expresable*. "Los estoicos hablan de tres cosas entrelazadas: lo significado, lo significante y el objeto. Lo significante es la palabra, por ejemplo la palabra Dión; lo significado es lo que la palabra expresa, aquello que nosotros entendemos y pensamos, pero que un extranjero no comprendería aún escuchando la palabra. Por último, encontramos el objeto exterior: Dión en persona. Dos de esas tres cosas son cuerpos: la palabra y el objeto: la tercera es incorporal: es lo que puede ser verdadero o falso".[69]

En Aristóteles, el atributo expresaba un concepto (*Sócrates es un hombre*), y los filósofos se habían preguntado por la legitimidad de esta atribución. Decir que *Sócrates es un hombre* ¿no viene a ser como decir que A es B, o sea identificar una cosa con lo que ella no es? Amparándose en esta dificultad, los megáricos habían asegurado que la única proposición aceptable es la que atiende al principio de identidad: *A es A*. Esta forma de sabiduría, al afirmar que el hombre es incapaz de rebasar el círculo tautológico, implicaba una tendencia al escepticismo; pero la lógica estoica evitaba tales aporías, puesto que no se reducía a una lógica de la inherencia y del

---

68 Sexto Empírico, *Contr. mat.*, X, 218.
69 Sexto Empírico, *op. cit.*, VIII, 10.

concepto. Como muy bien lo dice E. Bréhier: "los atributos de los seres no se explican por medio de epítetos que indiquen propiedades, sino por medio de verbos que indican actos (...). El atributo, considerado como el verbo entero, ya no aparece como la expresión de un concepto (objeto o clase de objeto), sino tan sólo como un hecho o un acontecimiento. Entonces la proposición ya no exige la penetración recíproca de dos objetos impenetrables por naturaleza; se limita a expresar cierto aspecto de un objeto en cuanto realiza o sufre una acción. Este aspecto no es una naturaleza real, un ser que penetraría al objeto, sino el acto que resulta de su propia actividad o de la actividad de otro sobre él...El problema de la atribución sólo se resuelve cuando se retira a los predicados toda realidad verdadera. El predicado no es individuo ni concepto; es un incorporal que sólo existe en el simple pensamiento. En su irrealidad y por medio de ella, el atributo lógico y el atributo de las cosas pueden así coincidir".[70] Esto queda confirmado por el siguiente pasaje de Sexto Empírico: "para los estoicos una causa es un cuerpo y sobre los cuerpos tienden las causas un efecto incorporal. Por ejemplo, un cuerpo como el cuchillo tiene sobre otro (la carne) un efecto incorporal cual es el ser cortado, que es un atributo. Un cuerpo como el fuego produce sobre otro (la madera) un efecto incorporal cual es el ser quemado, que es también un atributo".[71]

70 E. Bréhier, *La thérie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Vrin, 1928), pp. 19-22.
71 Sexto Empírico, *Contr. mat.*, Ix, 211.

A partir de esto vemos en qué sentido conviene interpretar la teoría estoica de las categorías. En Aristóteles, las diez categorías constituían géneros absolutamente generales (la acción, el lugar, el tiempo, la cualidad, la cantidad...) y pertenecían en cuanto tales a la lógica. En el estoicismo, las categorías pertenecen a la física y se cuentan en número de cuatro: el substrato, que no es sino la materia sin cualidad; la cualidad, que determina las diferencias en la materia, la manera de ser y la relación. Como bien lo ha notado E. Bréhier, las dos primeras categorías son cosas reales, es decir corporales, mientras que las dos últimas son incorporales. El individuo sigue siendo la realidad verdadera, mientras que la manera de ser y la relación son aspectos externos, perspectivas de la realidad carentes de realidad auténtica.[72]

b) *El vacío*. No existe vacío dentro del mundo, pero el mundo mismo se encuentra situado dentro de un vacío sin límites, incorporal, inactivo, impasible. No es sorprendente que una filosofía de lo pleno excluya el vacío del mundo: "nada hay vacío en el mundo, porque el mundo forma un todo continuo; la conspiración y la sintonía de las cosas celestes con las terrestres nos llevan a esa conclusión".[73] Si los estoicos mantienen el vacío incorporal fuera del mundo, es porque se necesita para permitir la conflagración universal en la que el mundo se dilata más allá de sus dimensiones.

72 E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 133.
73 Diógenes Laercio, VII, 140.

c) *El lugar*. Trátase de un incorporal que no es vacío porque se define como un intervalo siempre ocupado por un cuerpo u otro. Un lugar es un teatro siempre lleno en el que los cuerpos se suceden o se compenetran.

d) *El tiempo*. Zenón definía el tiempo como el intervalo del movimiento, y Crisipo añadía: "el intervalo del movimiento del mundo".[74] La primera definición se aplica a un intervalo de tiempo más que el tiempo propiamente dicho, el cual se mide por el movimiento circular del mundo, tal como lo precisa Crisipo. Si se considera al tiempo como un incorporal es porque en él se desarrollan los acontecimientos sin modificación, puesto que obedecen a las leyes del destino, las cuales se remiten a un entrelazamiento de causas providenciales. El destino es la aparición del presente, puesto que es presencia de la realidad. Como dice V. Goldschmidt: "el esquema fundamental del tiempo estoico no es el antes-después sino el enseguida. Captar este esquema no le es dado a una mirada contemplativa, sino que le es propuesto a un esfuerzo moral. El tiempo se deriva del acto: no es una imagen de la eternidad".[75]

La simpatía universal. Como quiera que el mundo estoico es esencialmente un universo de cuerpos, los lazos causales no harán intervenir ninguna idea, forma u otros incorporales: "todas las causas son corporales"[76] "agente y paciente son cuerpos",[77] "ningún efecto puede ser

---

74 Estobeo, I, 106 (Arnim, II, no 509)
75 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 217.
76 Plutarco (?) *Des. op. des philos.*, 1, 2,
77 Aristocles, Apud Euseb. praep. evang., XV (Arnim, 1, no 98).

producido por una causa incorporal".[78] Todos los cuerpos están en mutua interacción, y como "todo está en todo",[79] y el universo es uno y continuo, se puede decir que hasta los hechos más mínimos repercuten sobre el conjunto del mundo: una gota de vino caída en el mar se extenderá al mar entero y de ahí a todo el universo.[80] La continuidad de la naturaleza, esta presencia de los cuerpos en un mundo que ignora el vacío, y la asimilación de Dios con el cosmos, nos permiten decir que el todo simpatiza consigo mismo, que todo conspira, que existe una simpatía universal de las cosas y los seres. De ahí los numerosos términos de los que se valen los estoicos para designar esta simpatía: συμπαθεια, συμπνοια, συντονια, *naturae contagio, continuatio conjuntioque naturae, consensus naturae*, etc.

La simpatía universal expresa el carácter connatural del todo y define a la identidad de Dios y mundo. Así como no hay más que una luz solar infinitamente dividida sobre aquello que ilumina, así también la materia común está diseminada en una infinidad de cuerpos particulares. No hay más que una vida, compartida por una infinidad de cuerpos limitados,[81] por eso "la subsistencia total no es más que una y a través de toda ella se extiende un fluido que la contiene y preserva su unidad".[82]

78 Cicerón, *Acad. poster.*, II, 39.
79 Séneca, *Quaest. nat.*, III
80 Plutarco, *Com. not.*
81 Marco Aurelio, XII, 30.
82 Alejandro de Afrodisia, *De la mezcla*, pp. 16, 14. (Arnim, II, no. 473).

La teoría de la simpatía universal no tiene sólo un alcance físico, en la medida en que corona una teoría de la causalidad, sino también un sentido metafísico y ético. Su alcance metafísico se revela cuando caemos en la cuenta de que la simpatía de las cosas expresa la presencia total de Dios en un mundo que en el fondo se identifica con Dios mismo. Esta simpatía fundada en Dios y por Dios conlleva un finalismo de la naturaleza apoyado en la suposición de los designios benevolentes de una providencia todopoderosa. Por eso hablará Marco Aurelio del "nudo sagrado"[83] que liga todo y gracias al cual todo concurre en la armonía de un único mundo. La mezcla total refleja este providencial concierto en un mundo del cual el hombre sólo es una parte. En cuanto al sentido ético de esta doctrina, se muestra en la concepción de la vida del sabio como una vida armónica consigo misma y en simpatía con el universo del que participa. Por eso el sabio no se proclamará tan sólo ciudadano de Atenas, sino también ciudadano del mundo: el cosmopolitismo estoico es la traducción moral y social de la simpatía universal.

b) Dios

No hay que sorprenderse si en un sistema que hace del Logos, Dios y la Naturaleza términos sinónimos, la teología forma parte de la física. Esas identificaciones explican que la idea de Destino revista a la vez un aspecto

83 Marco Aurelio, VII, 9.

físico y otro religioso, pues que el Destino aparece a un tiempo como la causa, la verdad, la naturaleza, la necesidad y la providencia.

El Destino. El Destino, tal como aparece en la filosofía estoica, difiere profundamente de lo que bajo tal concepto encontramos en los griegos anteriores a la filosofía del Pórtico. En los grandes trágicos griegos, y en particular en Esquilo, el destino es ante todo una fuerza que sigue los pasos del culpable para castigarlo por sus faltas. Las erinias son la personificación de esta concepción trágica del Destino y de lo que está reservado al hombre. En Platón, el Destino aparece sobre todo en los mitos escatológicos. El mito del *Político*[84] nos representa al mundo guiado por Dios según un movimiento de rotación directa. Abandonado a sí mismo, el mundo gira luego en sentido opuesto, como una esfera suspendida de un hilo, que al rotar obligaría al hilo a torcerse y destorcerse sucesivamente.[85] Cuando Dios hace girar el mundo en la buena dirección, todo se mueve de la muerte a la vida en el sentido de un rejuvenecimiento; pero cuando el piloto suelta el universo, aparece el tiempo de Zeus, que es el que nosotros conocemos: tiempo del envejecimiento y del dolor. No obstante, los dioses se apiadan de los hombres y les confieren dones: el fuego, las técnicas, las simientes etc. En el mito de Her el de Panfilia,[86] el Destino, personificado en la Necesidad y en sus hijas las Parcas (Laques, Loto y Atoros), juzga a los hombres después de la muerte, pero no contento con castigar a los culpables, recompensa

84 *Político,* 268d.
85 *Cf.* P. M. Schunhl, *Sur le mythe du politique* (Rev. de Méta. et de Morale, 1932).
86 *República,* 614a y sig.

también a los justos. Y uno de los aspectos más atractivos de este mito es que concilia la omnipotencia del Destino con la libertad humana: cada cual escoge la nueva vida que ha de vivir en la tierra, pero, guiado en su elección por las costumbres de su vida pasada, se olvida de escoger juiciosamente. La virgen Láquesis previene a las almas: "Almas efímeras: váis a empezar una nueva carrera y váis a renacer a la condición mortal. No es un genio el que os va a sortear; sóis vosotras las que váis a escoger vuestro genio. El primero que sea designado a suertes escogerá en primer lugar la vida a la que ha de quedar ligado por la necesidad. En cuanto a la virtud, ella no tiene dueño; cada cual tendrá más o menos según la honra o del descuido con que la trata. Cada cual es responsable de su opción. La divinidad está fuera de este proceso".[87] Importa observar que la noción de destino sólo aparece en Platón cuando se trata de exponer un mito. Ahora bien, huelga decir que Platón no creía en sus mitos como creen los niños en las fábulas. En los mitos no todo es verdadero, decía, pero tampoco todo es falso. Y es que el mito es para Platón una "cifra", en el sentido que Jaspers atribuye a ese término: es un medio de comunicar al hombre lo incomunicable, un medio que nos procura cierto acceso a la trascendencia que nos engloba y nos supera infinitamente.

Con el estoicismo, el destino deja de ser una expresión exclusivamente trágica o una fuerza esencialmente extramundana, para convertirse en una realidad natural, ética y teológica, que se inscribe en la estructura del mundo, en la vida que anima al universo y a todos los seres.

---

87 *República*, X, 617 d.

El Destino es una realidad natural inscrita en la estructura del mundo, puesto que la mezcla, la κρασις, atestigua una disposición inmutable en el orden de las cosas: "Crisipo dice que el Destino es una disposición eterna e inviolable del todo, de cada cosa en su relación de consecuencia y acompañamiento con las otras cosas".[88] Así, el Destino aparece como un *nexus causarum*, un mundo de causas "es decir un orden y una conexión que nunca pueden ser transgredidos ni forzados".[89] Por tanto, no hay en el mundo estoico lugar alguno para lo espontáneo o lo azaroso. Estas aserciones valieron a los filósofos del Pórtico las críticas y las mofas de los epicúreos, que atribuían a los átomos una espontaneidad capaz de permitirles una declinación fuera de su línea de caída. Esta misma espontaneidad se encuentra, según ellos, en la libertad humana, que nos permite sustraernos al curso del mundo y movernos sin mandato ajeno.

Pero si bien el Destino expresa una estructura, también traduce una fuerza: es el Logos, la tensión, el soplo vital y divino que preside la organización del todo: "Zenón piensa que la ley natural es divina y que esta fuerza se mantiene como es debido mandando a los contrarios y conteniéndolos".[90] El Destino es la potencia que anima la simpatía universal y mantiene toda cosa en recíproca relación con los demás, en enlace de amistad mutua.[91] La fuerza del Destino se desarrolla en el tiempo, o mejor

88 Aulo Gelio, *Noches áticas*, VI, 2.
89 Plutarco (?) *Des op. des philos.* I XXVIII.
90 Cicerón, *De natura deorum*, I, 14, 36.
91 Marco Aurelio, VII, 75.

dicho forma una unidad con la vida del mundo: "el Destino es un movimiento externo, continuo y regulado".[92] Es "la razón del mundo, la ley de todas las cosas que hay en el mundo, regidas y gobernadas por la Providencia. Es la razón por la cual lo pasado fue, lo presente es y lo futuro será".[93] Fuerza divina y cósmica, el Destino no es sino la Providencia.[94] La sabiduría humana ha de empezar por una toma de conciencia acerca de la fuerza universal del Destino y se ha de desplegar como aquiescencia y sumisión a esta corriente de vida que liga a todos los seres entre sí.

Dios y los dioses. 1. *La existencia de Dios*. La existencia de Dios forma parte de lo que llaman los estoicos "las nociones comunes", es decir las opiniones naturales que constituyen un sentido común a todos los hombres. Estas nociones se forman en el niño muy temprano (hacia los catorce años y las posee todas). Para hablar con propiedad, no son innatas, sino que nacen de las representaciones sensibles según un modo natural de razonar. Así, el espectáculo del orden y belleza del universo nos conduce a la idea de un Dios ordenador. El hombre que niega a Dios no puede ser más que un insensato, un apasionado que carece precisamente de la razón que funda la sabiduría. Sin embargo, los estoicos se dedicaron a buscar las causas que originan en los hombres las nociones de los dioses, y Cleanto distinguió cuatro.[95]

92 Theod., VI, 14 (Arnim, II, no 916).
93 Plutarco (?) *Des op. des philos.*, I, XXVIII.
94 Estobedo, *Eclo.* I, 515.
95 Cicerón, *De natura deorum*, II, 5.

La primera nace del conocimiento anticipado del porvenir; para que la adivinación sea posible, es preciso que existan dioses que no nos oculten por completo sus designios. La segunda se apoya en la consideración de todos los bienes que nos vienen de la tierra y que implican la existencia de un dispensador de riquezas. La tercera viene del espanto que provoca el rayo, la tempestad, la nube amenazadora: de todo ello extraen los hombres la idea de una fuerza celeste que los sobrepasa. Y por último, el orden del mundo, el movimiento regular del cielo, del sol, de la luna y los astros, nos enseñan que en el mundo no hay nada azaroso, sino que todo implica el rigor de un plan.

Los estoicos se servían también de argumentos que pueden parecer ingenuos, pero que deben ser entendidos en el marco del panrealismo que caracteriza su pensamiento: "Zenón suministraba este argumento: se honra justamente a los dioses; ahora bien, no se puede honrar justamente a aquellos que no existen, luego los dioses existen".[96] Los demás argumentos reposan todos sobre la idea de que en la jerarquía de los vivos el hombre ocupa un sitio superior, pero que no llega a realizar la perfección que sólo Dios alcanza.[97] Como el hombre no puede ocupar el puesto supremo, se hace necesario afirmar la existencia de un principio rector de las partes que componen el mundo y concebirlo como la causa primera de su movimiento. Así pues, conviene descartar las explicaciones cosmogónicas

96 Sexto Empírico, *Contr. mat.* IX, 133.
97 *Cf.* Sexto Empírico, *Contr. mat.*, IX, 88; Cicerón, *De natura deorum*, II, 6.

como la de Demócrito: contrariamente a lo que decían los atomistas, el mundo no puede ser movido por un torbellino, porque un torbellino es algo desordenado y de corta duración. Sólo una naturaleza inteligente puede mover el mundo.[98]

2. *La naturaleza de Dios*. Encontramos tantos términos para calificar a Diòs, o más exactamente para designarlo, que se podría hablar de cierta incoherencia por parte de esta teología naturalista; pero en realidad, los diferentes nombres que designan a Dios representan otros tantos puntos-límite de los diferentes principios de la física. De ahí que el politeísmo siga estando permitido en una filosofía que habla tan a menudo de Dios en singular. El siguiente pasaje de Diógenes Laercio puede hacernos comprender esa postura: "Dios es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto, inteligente y feliz. Dios ignora todo mal y hace reinar su providencia sobre el mundo y sobre todo lo que en él se encuentra. Dios no tiene forma humana. Viene a ser el arquitecto y el padre de todo, y a la parte de la divinidad que penetra todo se le da comúnmente diferentes nombres según sus distintos afectos. Se le llama *Día* porque es aquello por cuya virtud todo se hace".[99] *Día* es a la vez el acusativo de Zeus y la preposición griega que significa *por*. Entonces puede decirse que Dios se confunde con las diversas formas de lo real. Principio de la cohesión y de la simpatía, Dios se encuentra en el corazón mismo de todo lo que une.

98 Sexto Empírico, *Contr. mat.*, IX, 111
99 Diógenes Laercio, VII, 147.

1. Dios y Mundo son una misma cosa.[100] Precisando esta idea, Zenón lo asimila con el éter, Crisipo y Posidonio con el cielo y Cleanto con el sol;[101] pero de cualquier modo, Dios es el mundo y su principio, sea cual fuere el aspecto que se privilegia.
2. Dios es un fuego artista que procede ordenadamente a la generación del mundo.[102] El adjetivo "ígneo" acompaña con frecuencia a otras formas de designar lo divino: el soplo, el espíritu, etc.
3. Dios es un ser viviente, razonable, perfecto e inteligente.[103]
4. Dios es un cuerpo, y el más puro de los cuerpos.[104]
5. Dios es idéntico a la materia: es una de sus formas.[105]
6. Dios es un espíritu inteligente.[106]
7. Dios es un soplo, un fluido (πνευμα) que se desparrama a través de la totalidad del mundo.[107]
8. Dios es Razón, es el Logos, el ordenador de las cosas de la naturaleza y el autor del universo. Es el destino, la necesidad suprema.[108]

Así pues, Dios lo es todo porque es *el todo*: de ahí que la filosofía estoica pueda ser considerada a la vez como un monismo y como un pluralismo. Si los estoicos hablan de los dioses y de Dios es porque Dios circula a

100 Plutarco (?) *Des op. des philos.*, 1, 7.
101 Diógenes Laercio, VII, 139; Cicerón, *Primeros académicos*, Lucillus, XLI.
102 Plutarco, *op. cit.* 1, 7.
103 Diógenes Laercio, VII, 147.
104 Hipólito, *Philos.* 21, 1 (Arnim, I, no. 153).
105 Calcidio, in *Tim.* c 294 (Arnim. I, no. 87); Plotino, Enéada, II, 4, 1.
106 Plutarco (?) *op. cit.* I, VI; Diógenes Laercio, VII, 138.
107 Aecio, *Placita*, I, 733 (Arnim, II, no 1027); Posidonio (in Estobeo, Eclo., I, 58).
108 Lactancio, *De vera Sapientia*, 9.

través del universo como la miel a través del panal,[109] como el esperma a través de los órganos genitales.[110] Si existen a la vez Dios y los dioses es porque Dios es "como un espíritu que penetra por doquier en el mundo, cambiando de nombre y designación a través de toda la materia en la que circula pasando de una cosa a otra.[111] Así puede entenderse que Cleanto, en su famoso himno a Zeus, puede saludarlo llamándolo "el de los varios nombres"; pero Cleanto invoca a ese señor del universo como a un ser benevolente para con los mortales insensatos:

"Desdichados, tratando siempre de adquirir bienes, no ven ni entienden la ley común de Dios. Si la acataran con inteligencia, llevarían una vida feliz; pero prefieren correr como insensatos de un mal a otro. Unos se dejan poseer por la gloria con celo combativo, otros sucumben sin medida al cebo de las ganancias y otros, se entregan a una vida relajada y a las obras que satisfacen los placeres físicos, encontrando siempre todo lo contrario de lo que esperaban".[112] "Oh Zeus, padre de todos los bienes, tú que estás envuelto por nubes sombrías y rayos, salva a los hombres de su funesta ignorancia, expúlsala de su alma, padre, padre, y haz que tengan el pensamiento sobre el que te apoyas para gobernarlo todo con justicia, para que siendo honrados te respondamos con honores, cantando tus obras como corresponde a un mortal, puesto que no

109 Tertuliano, *De anima*, 44.
110 Calcidio, in *Tim.*, c 294 (Arnim, II, no 87).
111 Plutarco (?) *op. cit.*, I, 7.
112 Texto dudoso.

puede haber mayor honra para los hombres ni para los dioses que cantar a la ley común y eterna en la justicia".[113] La providencia (προνοια). Causa vinculante de los seres y voluntad de Dios, el Destino expresa una sabiduría superior a la nuestra: es Providencia. Notemos, además, que la etimología de la palabra griega *Destino* es significativa. Este término proviene del participio pasado en voz pasiva del verbo μειπομαι en el cual se encuentra la raíz μερ, que a su vez reaparece en μερος (la parte) y en μοιραι (las Parcas). El Destino es lo que le da a cada cual su parte, su porción, su papel en la armonía del todo. Por eso la vida es comparada a menudo con un banquete en el que el anfitrión asigna un sitio a cada uno, o bien con una obra de teatro con un director que distribuye los papeles: a los actores no les corresponde pedir un cambio del papel, sino que cada cual ha de representar lo mejor que pueda el papel que le ha sido asignado.

La Providencia se expresa en la simpatía universal que une a los seres entre sí y en el despliegue de sucesos que traducen la vida del mundo. De tal Providencia veían la marca los estoicos en un gran número de hechos interpretados a la luz del finalismo (por ejemplo en el instinto de conservación que lleva a los animales desde el nacimiento, y antes de toda experiencia, a buscar lo que les es útil y a rehuir lo que les es nocivo). La Providencia hace reinar entre los seres la amistad de la dependencia recíproca. De esto dan ejemplo los animales mismos: hormigas, abejas y cigüeñas hacen ciertas cosas para otros animales, y a la ostraperla le avisa del peligro externo un

113 Estobeo, *Eclo*, I, 2, 12.

pequeño animal que se mantiene cerca de ella y viene a refugiarse en su concha cuando percibe cercana la amenaza.[114] Entonces cabe decir que el mundo está gobernado por la voluntad (*numen*) de los dioses... cada uno de nosotros es una parte del mundo, de donde se sigue naturalmente que debemos poner el interés de la comunidad por encima del nuestro.[115] El mundo es como un animal compuesto de una sola materia y un alma única:[116] en él todo se encuentra en íntima solidaridad según un encadenamiento armoniosamente regulado. Así, Marco Aurelio nos invita a concluir que "todo acontece justamente... las cosas sucesivas tienen siempre una relación de familia con las que las han precedido... y así como en lo que es reina una coordinación perfecta, así también entre lo que nace no hay sucesión pura y simple, sino un evidente y admirable parentesco".[117]

El finalismo universal que expresa los caminos de la Providencia plantea el problema del mal. Sobre este punto no dejaron de recibir críticas de los escépticos: la naturaleza está plagada de animales nocivos y de plantas venenosas, cada día asistimos a alguna catástrofe: epidemias, tormentas, tempestades, guerras sangrientas. ¿Por qué la Providencia tolera el mal en el mundo si obra siempre con vistas al bien? Crisipo replicaba a tales objeciones recurriendo a argumentos probablemente oriundos de la escuela platónica. En primer lugar –decía–, un contrario existe siempre en relación con su contrario: la verdad está forzosamente ligada a la mentira, y la justicia a la injusticia.

---

114 Cicerón, *De finibus*, III, 19, 63-64.
115 *Id.*, *ibid.*
116 Marco Aurelio, IV, 40.
117 Marco Aurelio, IV, *passim*.

Además, el hombre no es omnisciente, y por tanto es posible que Zeus conozca la utilidad de aquellos animales peligrosos y plantas venenosas que nosotros no comprendemos. Y por último, el mal puede tener su utilidad siempre y cuando sirva para la aparición de un bien mayor, aunque por otra parte existe un mal que nace de la sinrazón del hombre por oposición a la ley divina y por desacuerdo con la naturaleza. En este último sentido, el mal es obra del insensato y resultado de la humana locura.

La adivinación. Puesto que la providencia y la bondad de Dios se inscriben en la organización misma del mundo, y puesto que esta providencia se expresa también en el encadenamiento causal que liga a los acontecimientos entre sí, ha de resultar posible leer en el presente los aconteceres futuros. Tal es la faena de los adivinos. Crisipo dice que la adivinación es "la capacidad de conocer, ver y explicar los signos que usan los dioses para manifestarse a los hombres. Su papel consiste en desentrañar de antemano las intenciones de los dioses para con los hombres, lo que de ellos esperan y el modo de satisfacerlos y volverlos propicios".[118] La creencia en la posibilidad de adivinación no traduce la crédula superstición de aquellos que piensan que toda fisura en un hígado o todo canto de pájaro constituye un signo divino,[119] sino que se funda en la organización divina del mundo y en la simpatía universal. El mundo se halla organizado de tal modo que existe una armonía preestablecida entre los acontecimientos futuros y los signos que los presagian. La lectura de las

118 Cicerón, *De divinatione*, II, 63.
119 Cicerón, *op. cit.* I, 52.

entrañas, el vuelo de los pájaros, los prodigios y el valor profético de los sueños atestiguan el entrelazamiento sagrado que preside el movimiento de los seres vivos. Además, la posibilidad de un conocimiento del porvenir reposa en la benevolencia de los dioses: "si los dioses existen y no dan a conocer el porvenir a los hombres, ello se ha de deber, ya a que no amen a los hombres, ya a que piensen que carece de interés para ellos saber lo que ha de sucederles, ya a que consideren incompatible este conocimiento con su propia majestad, ya a que ellos mismos no puedan proporcionarnos ese conocimiento. Ahora bien, es falso que los dioses no nos amen (puesto que son nuestros amigos bienhechores), tampoco pueden ignorar lo que ellos mismos deciden y determinan; también es falso que el conocer lo que va a pasar carezca de interés para nosotros (puesto que seremos más prudentes si estamos informados de ello): tampoco pueden pensar que su majestad les prohíba hacernos conocer el porvenir (pues nada es más bello que la beneficencia), y tampoco es posible que ignoren lo que ha de suceder. Es imposible que los dioses existan y no nos comuniquen el porvenir; ahora bien, los dioses existen, luego nos comunican el porvenir. Y si nos lo comunican, no pueden dejar de darnos ciertos medios para fundar una ciencia que nos permita comprenderlo, porque de otro modo su comunicación sería inútil. De todo esto se sigue que hay una ciencia de la adivinación. Tal es el argumento que esgrime Crisipo, Diógenes y Antípater".[120]

120 Cicerón, *De divinationes*, I, 38.

A menudo los historiadores han tratado de encontrar en el estoicismo (sobre todo, como es natural, en los siglos I y II) puntos de semejanza con un cristianismo en potencia o en formación. Martha, entre otros autores, encuentra en Marco Aurelio "disposiciones cristianas".[121] No obstante, si bien se da entre los estoicos una exigencia de pureza, un desprecio de los bienes terrenales, una meditación sobre la muerte, una exhortación a la humildad y a las virtudes más nobles, existe también una clara oposición entre la teología estoica y la cristiana. Victor Delbos parece haber hecho un balance justo de lo que opone estoicismo a cristianismo: "el estoicismo de Marco Aurelio... no puede concebir ningún valor intrínseco en la persona por encima de las funciones naturales, ni por tanto crearle derechos sobrenaturales fundados en el poder y la bondad de Dios. El Dios de Marco Aurelio, a pesar de las efusiones de que es objeto y que a veces parecen conferirle cierta personalidad, sigue siendo esclavo de esa naturaleza que manifiestamente agota toda su facultad de producción y ordenamiento... El pensamiento antiguo, aún en la etapa en que se dejó tocar por los nuevos soplos que atravesaban el mundo, no pudo nunca admitir que la precariedad de nuestra condición, unida a la idea de la plenitud de la vida, reclamase un orden distinto del que realiza la naturaleza y concibe la razón natural".[122]

121. *Cf.* Martha, *Los moralistas bajo el imperio romano*, cap. IV.
122 Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes* (Plon, 1929) pp. 92-93.

c) El hombre

El hombre es un ser vivo como los animales, pero se distingue de ellos por su inteligencia. Los animales tienen sobre los vegetales y los minerales la superioridad que les da el disponer del instinto y la capacidad de representación, además de tener, como ellos, una estructura y una naturaleza; pero el hombre posee, además, un alma inteligente que es una parcela del soplo divino sumergida en el cuerpo humano.

El alma. Las ideas de los estoicos sobre el alma las conocemos principalmente gracias a lo que Filón de Alejandría y Galeno nos han transmitido. El alma no se concibe en modo alguno como un principio inmaterial, sino como un cuerpo. Aquí volveremos a encontrar la noción de cuerpo que ya habíamos visto en cosmología y teología. El alma es un fuego, un soplo ígneo, un principio formador que proviene de la doble semilla del padre y de la madre.

En una primera etapa, en el embrión, el alma posee el papel de lo que hoy se llama en medicina un organizador: igual que el fuego artista que constituye el principio divino del mundo, modela el cuerpo naciente. No es entonces más que una especie de fuerza vegetativa, y no un alma propiamente dicha, pues el niño está ligado a la madre por el cordón umbilical a la manera de una planta que recibe su alimento por las raíces. Después, con el nacimiento, la respiración aporta al alma el aire frío del exterior que aumenta la tensión. A partir de entonces se hace el alma capaz de recibir representaciones definidas como las huellas de un sello sobre la cera o las inscripcio-

nes sobre el papiro, y también puede replicar con impulsos a las impresiones que recibe.

El alma adquiere su desenvolvimiento pleno cuando recibe las nociones comunes a la edad de 7 años y cuando, a la edad de 14 años, llega a ser un principio generador capaz de generar otros seres vivos. El alma madura posee una naturaleza y una función distinta de la que le habían atribuido la Academia y el Liceo. En Platón[123] el alma comprende tres partes: la de los apetitos inferiores, asentada en el bajo vientre, cuyo principio es la sinrazón y la concupiscencia, y cuya virtud es la temperancia; el corazón, asentado en el diafragma, cuyo principio es la cólera y cuya virtud es el valor; el espíritu inmortal, asentado en la cabeza, cuyo principio es el raciocinio y cuya virtud es la prudencia. La justicia es la virtud que asigna su papel a cada parte del alma. Ésta puede también compararse con un auriga que guía dos caballos: uno blanco, bien formado, amigo de la opinión verdadera que no necesita ser golpeado para guiarlo, y otro negro, deforme, compañero de la desmesura, desobediente incluso bajo el látigo.[124] Hay también en Platón varios mitos que tratan de la caída del alma y que tienen un alcance metafísico y gnoseológico.[125] Dentro de esta doctrina, no sólo hay una parte del alma que es puramente espiritual, sino que el alma representa el personaje principal de una escatología con resonancias éticas y religiosas.

123 *Cf.* Platón, *Timeo*, 69 c; República, 436a.

124 *Cf. Fedro*, 246b, 253c.

125 *Cf. República*, 611b; Fedón, 81b; Fedro 248a.

También en Aristóteles encontramos una división del alma, pero que corresponde más bien a necesidades de orden lógico; el alma vegetativa se distingue de la sensible y de la razonable.

Los estoicos introducen en la naturaleza del alma unas distinciones que son más bien de orden genético. El alma es un principio ontogenético que atraviesa distintas fases de desarrollo. Si los estoicos distinguen partes en el alma, es siempre en virtud de la teoría de la simpatía y la tensión, sin atentar contra su unidad constitutiva fundamental. Y tampoco llevan a cabo consideraciones escatológicas sobre su origen.

El alma es una. Ello se comprende en virtud del modo en que los estoicos distinguen en ella ocho partes: el *hegemonikon*, o parte rectora, los cinco sentidos, la parte reproductora y la palabra. La parte rectora se piensa como la araña que recibe desde el centro de su tela los mensajes de todo lo próximo. Viene a ser esta parte como un pulpo cuyos tentáculos son las demás. *El hegemonikon* es el principio de una tensión irradiante. "Los estoicos dicen que la más noble parte del alma es la parte dominante que guía a todas las demás: ella forma las representaciones, los consentimientos, los sentimientos y los *apetitos*. A ésta se le llama discurso de razón. De ella se derivan otras siete que se extienden a través del resto del cuerpo como los brazos de un pulpo. Cinco de ellas son los sentidos naturales: vista, olfato, oído, gusto y tacto. La vista es el espíritu que va de la razón dominante hasta los ojos; el oído es el espíritu que va desde el entendimiento a las orejas; el olfato es el espíritu que pasa de la razón a la nariz; el gusto es el espíritu que va de la parte dominante hasta la lengua; el tacto es el espíritu que va de la parte

dominante hasta la superficie sensible de las cosas apropiadas al tacto. La sexta parte llámase reproductora, y es un espíritu que va de la parte principal hasta los órganos sexuales. A la séptima parte Zenón llámale voz y dice que es un espíritu que va de la parte dominante hasta la garganta, la lengua y los demás órganos propios de la palabra. Y la parte dominante se aloja, como en medio de su mundo, en la cabeza redonda en forma de bola".[126]

Este texto del Pseudo Plutarco pone todo el acento en la continuidad del alma y en la importancia de la idea de tensión.

Sin embargo, parece ser que Cleanto consideraba que los efluvios que dimanan del *hegemonikon* para dirigirse a las demás partes del alma son diferentes del *hegemonikon* mismo, en tanto que Crisipo, más fiel según parece el espíritu general del materialismo estoico, pensaba que lo que se derramaba a través de los sentidos no es sino la substancia misma del *hegemonikon*: "el alma es un *pneuma* ígneo, extendido de continuo por el cuerpo mientras éste dispone de la respiración normal de la vida. Según se admite, por lo general, el alma se distribuye en tantas partes cuantas regiones tiene el organismo. La porción psicológica que se extiende por la traquearteria constituye la voz, la de la zona ocular produce la vista, la de la zona auricular el oído, la de la zona lingual el gusto, la que cubre toda la extensión de la carne, el tacto, y la que reside en las partes genitales, que comporta un principio un tanto diferente, constituye la razón seminal. Y aquella región del alma que concentra en sí todas las

126 Plutarco, *op. cit.* IV, 21.

partes, nosotros la colocamos en el corazón: es el *hegemonikon*.[127] El propio Crisipo reconoce, en este mismo texto, que esta localización ha despertado discusiones. Unos hablan de la cabeza, otros de la región pectoral, y las razones que da Crisipo para defender la localización en el corazón pueden parecer ingenuas, pero son muy significativas para caracterizar el realismo estoico. Corrientemente decimos que la cólera se nos *sube* a la cabeza o que no hemos podido tragar los insultos que nos han dirigido. "No lo pude digerir" –decimos ante un reproche inoportuno. Eso significa que el *hegemonikon* no se encuentra en la cabeza (¿cómo podría la cólera subírsenos a la cabeza si proviniese de la cabeza misma?) sino en el corazón. De ahí los términos *tragar* y *digerir*, que no empleamos metafórica sino literalmente.

La psicología neumática y el realismo materialista de los estoicos se desarrollan en la teoría de la visión y la audición. En virtud de una probable remembranza de la teoría de Empédocles que retoma Platón en el *Timeo*, Crisipo nos dice que de la pupila del hombre sale un efluvio de aire y fuego que se propaga por el mundo exterior bajo la forma de un cono cuyo vértice coincide con el ojo. La visión se debilita con la distancia, y los objetos lejanos ya no nos parecen tal como son. Del mismo modo, nuestro oído emite un efluvio auditivo que se propaga en torno a nuestra cabeza a la manera en que se propagan en el agua las ondas provocadas por la caída de un guijarro. Tales concepciones, que pueden parecer primitivas, se encuentran en la línea del sistema estoico:

127 Versión de G, Blin M. Kleim, in Mesures, 15-4 1939.

el universo es continuo y simpatiza consigo mismo, las sensaciones son contactos, intercambios de tensiones entre nosotros y los cuerpos circundantes.

De ahí que el alma no sólo tenga una función biológica, motora o vegetativa, sino sobre todo una función gnoseológica. Gracias a ella puede el hombre apelar al saber y a la razón, y ponerse de acuerdo con el mundo para vivir conforme a la sabiduría. El alma posee dos funciones esenciales: la representación, que nace de una impresión en la substancia del alma, y la inclinación, que es una facultad de experimentar deseo o aversión. Pero la razón humana goza de la posibilidad de no otorgar su adhesión más que a las representaciones verdaderas, limitándose a definir las indicaciones conformes a la naturaleza. Entonces la inclinación deviene razonable y pasa a ser voluntad.

Las teorías estoicas sobre el alma como principio vital y razonable no se ven coronadas por una escatología a la manera platónica o cristiana, que asegura el castigo de los malos y la recompensa de los justos. Los estoicos no parecen haberse preocupado por el problema de la vida futura, sino que se contentaron con admitir sobre este punto algunas creencias muy divulgadas. Según Zenón, las almas siguen viviendo después de la muerte, pero acaban por disiparse. Cleanto piensa que desaparecen en la conflagración universal. Para Crisipo, en cambio, las almas de los malvados desaparecen al morir el cuerpo, pero las de los justos giran en torno a la tierra y se alimentan de sus emanaciones igual que los astros, cuya forma esférica reciben.

Destino y libertad humana. Así pues, el hegemonikon preside el interior destino de los hombres, los cuales habitan un universo organizado por la providencia según leyes inexorables. Vivir según la naturaleza ¿no significa entonces abandonarse al determinismo de unas leyes que nos arrastran a pesar nuestro? ¿Puede acaso hablarse de libertad humana en una filosofía donde la causa que enlaza a los seres entre sí parece privarlos de toda espontaneidad y por tanto de toda responsabilidad? ¿Pueden aún ser alabados o fustigados los actos de un hombre reducido al automatismo? La locura y las pasiones ¿no forman acaso parte del plan de la naturaleza? Una de dos: o el hombre es libre y responsable (en cuyo caso el destino no es una necesidad universal e ineluctable), o el destino abraza todas las cosas y todos los seres en sus poderosos lazos (en cuyo caso no puede el hombre ser considerado como un ser moral, como un individuo capaz de asumir la responsabilidad de sus actos y de sus consecuencias. La alternativa parece ineluctable. Una de las mayores dificultades del determinismo, que valió a los estoicos las críticas y los sarcasmos de sus adversarios, consiste en explicar cómo puede la libertad humana conservar un sitio dentro de una filosofía que afirma la determinación total. De esa polémica se conservan los ecos en dos textos esenciales: el *De fato de Cicerón y el tratado del destino* de Alejandro de Afrodisia.

Los grandes adversarios del estoicismo en este punto fueron los epicúreos. Epicuro enseñaba en Atenas en la misma época que Zenón. Epicureísmo y estoicismo son dos naturalismos que nos piden vivir conforme a la naturaleza y alcanzar la ataraxia, la ausencia de turbación sin la cual no existe sabiduría posible. Tal vez cabría decir que

ambos sistemas tienen en el fondo una intención común, que viene a ser la de curar al hombre del tiempo; pero mientras el estoicismo trata de conseguirlo pidiendo al hombre que ame el tiempo y se someta a él como a la expresión definitiva de la vida del mundo, de la simpatía de los seres y de la voluntad de Dios, los epicúreos piden en cambio que nos atengamos al instante, a la evidencia que él nos da y al placer que nos procura, siendo la evidencia y el placer los criterios de la verdad y del bien que el sabio extrae de la sensación en cuanto mensaje de la naturaleza. Para Epicuro no hay destino; en el mundo todo se explica por causas físicas, en el nivel de los átomos: "el sabio se ríe de ese destino que algunos consideran dueño de todo".[128] Incluso si fuera cierto que la teoría del *clinamen* fue añadida a la física de Epicuro por sus sucesores, no cabe duda de que el sabio epicúreo carece de amo, trata de no variar, de permanecer impasible, libre del temor de los dioses y de la muerte, "como un dios entre los hombres", puesto que en el seno del movimiento de los átomos o de la locura de los apasionados[129] logra abstraerse del movimiento vano de las cosas y los seres.

---

128 Epicuro, *Carta a Meneceo*.

129 *Cf.* El principio del libro II del *De natura rerum* de Lucrecio: "Cuando en el ancho mar los vientos levantan olas, es dulce contemplar desde la tierra los graves apuros ajenos: no porque el sufrimiento de alguien pueda procurarnos tan gran placer, sino porque es grato ver a qué males escapamos nosotros mismos. También es agradable contemplar las grandes batallas de la guerra, desenvueltas en las llanuras, sin tomar parte en el peligro. Pero nada es más dulce que ocupar firmemente las atalayas fortificadas por la ciencia de los sabios, regiones serenadas desde las cualès podemos bajar la vista hacia los demás hombres y verlos errar por doquiera, buscando al azar el camino de la vida, rivalizando por el genio, disputándose la gloria del nacimiento, esforzándose día y noche con sin igual ahínco por dar alcance a las riquezas o conquistar el poder".

Epicúreos y estoicos se valían de una misma imagen para elogiar al sabio: decían que el sabio es feliz incluso dentro del toro de Falaris.[130] Pero mientras para los epicúreos esa felicidad en el sufrimiento nace del simple recuerdo de una dicha pasada, los estoicos la conciben como resultado de una aceptación de los acontecimientos independientes de la voluntad de quien los sufre.

El rechazo de los epicúreos ante la doctrina estoica del destino no reposa sobre una critica detallada ni sobre argumentos sutiles. Pero ése no es el caso de la oposición que dicha doctrina encontró por parte de los megáricos, los escépticos y los filósofos de la Nueva Academia.

a) Diodoro Cronos y los futuros contingentes. Diodoro Cronos era un filósofo megárico que probablemente fue escuchado por Zenón. Aristóteles nos habló largamente[131] del problema que él suscita y que también Crisipo habría de tratar. El argumento de Diodoro es conocido bajo el nombre del "triunfador". Una proposición es verdadera o falsa. Si digo "Sócrates ha muerto", esa proposición tiene que ser falsa o verdadera, puesto que en virtud del principio del tercero excluido no puede escapar al dilema de la verdad y el error. Pero Diodoro no aplica este principio a las proposiciones que se refieren al pasado o al presente, sino a aquellas que tocan al futuro. Si digo que una batalla naval tendrá lugar mañana y que dicha batalla no tendrá lugar mañana, una de ambas proposiciones ha de ser verdadera y la otra falsa, de donde se sigue que no hay indeterminación alguna para los acontecimientos futuros ni para la noción de lo posible.

---

130 Tirano de Agrigento (siglo VI a. de J. C.) que asaba a sus víctimas dentro de un toro de bronce.

131 Aristóteles, *De la interpretación*, cap. IX.

De la necesidad lógica se desprende la necesidad real: las proposiciones que se refieren al futuro son necesariamente verdaderas o falsas, pero en cualquier caso necesariamente determinadas. Cabría preguntarse si Diodoro Cronos hacía suyas las consecuencias de este argumento o si más bien se servía de él para combatir la lógica de la no-contradicción. Aristóteles ha criticado este argumento estableciendo una excepción a la regla de los contrarios cuando se trata de proposiciones que versan sobre los futuros contingentes. Hamelin resume así su postura: "si un acontecimiento como una batalla naval es contingente, es decir puede o no producirse, no cabe decir que de las proposiciones que aseguran o niegan su futura producción una ha de ser verdadera y la otra falsa. Lo único que puede afirmarse es que se excluyen *indeterminadamente*. Si se supone verdadera a una, la otra es falsa y viceversa. Pero no es posible afirmar que desde ahora y determinadamente una sea verdadera y condene a la otra a ser falsa. En efecto, "los discursos son verdaderos –dice Aristóteles recordando su definición de verdad– por cuanto son conformes a las cosas".[132] "Cuando un acontecimiento no existe todavía ni siquiera preformado en su causa (puesto que es contingente), ningún discurso sobre él puede ser verdadero ni falso, y no es posible reputar de falso o verdadero a ninguno de los discursos opuestos".[133]

Dicho en otros términos, el raciocinio de Diodoro niega la noción de lo posible: en el futuro sólo cabe lo

132 Hamelin, *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin (Alcan, 1931), p. 167.
133 Aristóteles, *De la interpretación*, 9, 19a, 33.

necesario o lo imposible; pero para Aristóteles lo necesario no es que haya o no una batalla naval mañana. Lo necesario es la alternativa en su conjunto: mañana habrá o no habrá una batalla naval.

Sin situarse en el mismo plano que Aristóteles, tampoco Crisipo admite la tesis de Diodoro según la cual sólo es posible lo verdadero o lo que ha de llegar a serlo. Diodoro afirmaba que todo cuanto no sucede es imposible y todo cuanto sucede es necesario; pero Crisipo se esfuerza por afirmar al unísono la idea de lo posible y la idea de destino. En este punto hay que reconocer que las soluciones de Crisipo parecen moverse en el terreno de la logomaquia. ¿Cómo admitir que mientras un hecho por venir no se transforma en pasado hay otros hechos distintos que siguen siendo posibles? ¿No significa eso negar el destino y el poder de la adivinación?

"Si tomas por ciertas las predicciones de los adivinos, tendrás que contar entre lo que no puede suceder cualquier afirmación falsa tocante al porvenir (...) y tomarás por necesario todo lo verdadero que pueda decirse sobre el futuro: ésa es precisamente la opinión de Diodoro, muy contraria a la vuestra. Supongamos que sea cierta la relación siguiente: *si has nacido en el despertar de la canícula, no morirás en el mar*, y que el primer término (*has nacido en el despertar de la canícula*) sea necesario (pues todo lo que es verdadero en el pasado es necesario, tal como lo piensa Crisipo en desacuerdo con su maestro Cleanto, dado que el pasado es inmutable y no puede pasar de ser verdadero a ser falso), entonces, si el primer término de la relación es necesario, el segundo también ha de serlo, aunque Crisipo no lo admita en todos los casos. Si hay una causa natural para que Fabio no muera

en el mar, Fabio no puede morir en el mar".[134] Tal es la objeción, y Cicerón, al terminar de exponerla, añade maliciosamente y no sin razón: "A Crisipo esto le da calor".

Para poder afirmar que hasta el preciso momento en que un hecho deviene pasado, y por tanto necesario, habría otros hechos posibles, los estoicos recurrieron a tres expedientes dialécticos, de los cuales los dos últimos pertenecen explícitamente a Crisipo:

1. Para que una proposición sea necesaria ha de permanecer siempre verdadera. Ahora bien, si digo que una batalla naval tendrá lugar mañana, puedo enunciar la proposición mientras mañana no ha llegado, pero pasado mañana la proposición habrá dejado de ser verdadera, y puesto que no es siempre verdadera, nunca fue necesaria.[135]
2. Puede ser que lo posible nunca ocurra. Por ejemplo, esta gema puede romperse, aunque ello no deba ocurrir nunca.[136]
3. En las proposiciones hipotéticas que formulan los adivinos, el futuro aparece como una consecuencia lógica y real del presente; pero se puede enunciar esas proposiciones de tal suerte que sólo presenten dos hechos yuxtapuestos sin nexo de consecuencia necesaria. Ello se hace posible cuando el antecedente se presenta en forma negativa y deja de darse como un hecho positivo

134 Cicerón, *De fato*, VII, 13.
135 Alejandro de Afrodisia, *Tratado del Destino*, 10.
136 Cicerón, *De fato*, VII, 13.

que llegaría a hacerse necesario al cumplirse. Por ejemplo, en vez de decir: *si alguien nació en el despertar de la canícula, no morirá en el mar*; podemos decir: *no hay nadie que nacido en el despertar de la canícula, deba morir en el mar*. Como la primera proposición es negativa, no puede enunciar ningún hecho de los que Diodoro da por necesarios y que la creencia en los adivinos nos obligaría a juzgar como tal.[137] Cicerón ironiza sobre esta solución dialéctica: "¡Oh graciosa osadía! Para no dar su acuerdo a Diodoro, Crisipo les enseña a los caldeos[138] como deben formular sus teoremas".[139] Y Cicerón añade que no conoce modo más retorcido (*distortius*) de responder que éste de Crisipo.

b) El argumento perezoso (αργος λογος *ignava ratio*). Esta denominación fue dada muy probablemente por los estoicos para calificar el siguiente argumento de los megáricos: "Si tu destino es curarte de esta enfermedad, te curarás, hayas o no llamado al médico. Y si tu destino es no curar, no curarás aunque lo mandes llamar. Ahora bien, como es forzoso que curar o no curar sea tu destino, de nada sirve que mandes llamar al médico".[140] Este mismo argumento aparece expuesto por medio de otros ejemplos: si es fatal que tal corredor gane una carrera, la ganará independientemente de lo que haga, y si es fatal que la pierda, ha de perderla de cualquier modo. Si de todas formas el resultado es ineluctable, resulta perfectamente inútil que semejante corredor se fatigue, e incluso que emprenda la carrera.

137 Cicerón, *op. cit.* VIII, 15.
138 Es decir, a los adivinos.
139 *Ibid.*
140 Cicerón, *De fato*, XII, 28-29.

Crisipo replicó a este argumento desarrollando su teoría de los "confatales" (συνειμαρμενα, *confatalia*): si una cosa es fatal, hay otras que son fatales *con* ella, es decir que le son confatales. Si es fatal que Edipo nazca de Layo, es igualmente fatal que Layo tenga relaciones con una mujer. Resultaría absurdo decir que es fatal que Edipo nazca de Layo independientemente de que éste haya o no estado con una mujer. Si es fatal que Milón resulte vencedor en la lucha olímpica, es igualmente fatal que tenga un adversario y que despliegue toda su ciencia de luchador.

Así refutó Crisipo el argumento perezoso; pero al hacerlo hubo de acentuar la omnipotencia del destino y suprimió todo espacio para la espontaneidad y la libre elección.

c) *Las dos causalidades*. Carneades el académico formulaba contra los estoicos el argumento siguiente: "Si todo ocurre en virtud de causas antecedentes, todos los acontecimientos están ligados entre sí por un estrecho encadenamiento natural. Si así fuera, la necesidad produce todas las cosas y no hay nada que esté en nuestro poder. Ahora bien, algunas cosas están en nuestro poder; pero si todo ocurre en virtud del destino, todo ocurre según las causas antecedentes. Luego no todo cuanto ocurre sucede en virtud del destino".[141] Una argumentación similar se formula a propósito del asentimiento: "Los antiguos filósofos que opinaban que todo ocurre según el destino decían que el asentimiento era obligado y necesario pero los que pensaban lo contrario liberaban al asentimiento

141 Cicerón, *De Fato*, XIV, 31.

del destino y juzgaban conveniente desprenderlo de la necesidad. Estos razonaban así: si todo ocurre por el destino, todo ocurre en virtud de una causa antecedente. Si así sucede con la tendencia, sucederá lo mismo con lo que se desprenda de ella y por tanto con el asentimiento. Pero si la causa de la tendencia no está en nosotros, tampoco la tendencia está en nuestro poder, y siendo así, tampoco los efectos de la tendencia se hallaran en nosotros. Así pues, ni los asentimientos ni los actos estarán en nuestro poder. Por consiguiente, ni los elogios, ni los vituperios, ni los honores y los suplicios serán justos. Como esto resulta escandaloso, concluyen que no todo cuanto acontece depende del destino".[142]

Crisipo había respondido por anticipado a la objeción de Carneades y refutaba cualquier objeción sobre las relaciones de la tendencia con el asentimiento distinguiendo dos órdenes de causalidad. Crisipo piensa que es posible conservar la noción de destino y evitar la idea de necesidad. Para ello distingue *causas principales y causas coadyuvantes*. Las causas perfectas o principales (*causae perfectae et principales; cum quo*) son las causas inmanentes que dependen de nosotros; las causas coadyuvantes y antecedentes, (*causae adyuvantes et proximae; sine quo*) son las que no dependen de nosotros y que constituyen la cadena del destino. A estas causas se aplican las consecuencias que se desprenden del συνημμενον. Una serie de causas antecedentes puede hacer que por ejemplo hoy llueva; pero las causas principales que de mí dependen determinarán mi conducta ante la lluvia. No soy libre de

142 *Ibid*, XVII, 40.

hacer que llueva o no llueva, pero sí de comportarme de tal o cual modo ante ese acontecimiento exterior, porque de mí depende el asentimiento dado a la representación.

Para ilustrar mejor sus tesis, gustaba Crisipo de usar el ejemplo del cono y el cilindro. En virtud de un impulso externo que no depende de ellos se moverán el cono y el cilindro; pero la manera particular en que cada uno se mueva se dará en virtud de una estructura que sí depende de ellos y sólo de ellos. "El cilindro rueda y el cono gira en virtud de su naturaleza particular. Por tanto –sigue diciendo–, así como el que empujó el cilindro le comunicó el principio del movimiento mas no su manera de rodar, así la representación que aparece imprimirá, y por así decirlo grabará una imagen en nuestro espíritu, pero el asentimiento estará en nuestro poder, del mismo modo que el cilindro, afectado por una causa exterior, se mueve luego según su fuerza y naturaleza propia".[143]

Nuestra concepción del determinismo podría llevarnos a formular una objeción contra los estoicos: la forma del cilindro o la del cono están determinadas; no es en virtud de una decisión libre y propia que tal volumen es un cilindro y tal otro un cono. Sin embargo, esta crítica caería en el vacío porque no hay que olvidar que para los estoicos sólo existen individuos y que la individualidad, irreductible a cualquier cosa que no sea ella misma, no puede ser considerada como el punto de convergencia o intersección de unas generalidades exteriores en las que finalmente sería posible disolverla.

143 Cicerón, *De fato*, XVIII, 42; XIX, 43.

Esta distinción entre dos órdenes de causalidad no sólo funda la libertad del hombre, sino que también determina la actitud del sabio. El loco, el apasionado, es aquel que cree que la libertad del hombre consiste en desear que todo ocurra según sus deseos. "Locura y libertad nunca van juntas –responde Epicteto. La libertad no es solamente algo bellísimo, sino algo razonabilísimo, y no hay nada más irracional y absurdo que concebir anhelos temerarios y querer que las cosas sucedan tal como las habíamos pensado. Cuando tengo que escribir el nombre de Dión, necesito escribirlo no como yo quiera, sino tal como es, sin alterar una sola letra. La libertad no consiste en querer que las cosas ocurran como te place, sino tal como ocurren.[144] El sabio es libre incluso aherrojado, puesto que hace lo que de él depende y se mantiene firme y tranquilo ante lo que de él no depende. "Héme aquí obligado a embarcarme. ¿Qué debo hacer? Escoger bien el navío, el piloto, los marineros, la estación, el día, el viento: eso es todo lo que de mí depende. Pero si estando en alta mar se desata una gran tempestad, eso ya no es asunto mío sino del piloto. Y si el navío se va a pique, ¿qué debo hacer? Sólo lo que depende de mí. No me pondré a lloriquear, no me atormentaré. Sé que todo lo que nace debe morir. Esa es la ley general, y por lo tanto es preciso que yo muera".[145]

144 Epicteto, *Pláticas*, I, 35.
145 Epicteto, *op. cit.*, II, 8.

La moral

Ya hemos atravesado el cerco de espinas que constituía la lógica alrededor del jardín filosófico, ya hemos explorado el terreno en el que crecen los árboles. Ahora estamos en condiciones de cosechar los frutos de la moral. La lógica nos ha mostrado cómo pueden los acontecimientos implicarse; la física nos ha hecho ver cómo se ligan entre sí los seres y las cosas; la moral ha de mostrarnos cómo deben encadenarse nuestros actos.

Diógenes Laercio nos presenta las divisiones de la moral.

Los estoicos –nos dice– "distinguen en la moral, en cuanto parte de la filosofía, un estudio de la tendencia (ορμη)un estudio de los bienes y males, un estudio de la virtud, otro del bien supremo (τελος) otro del valor primero, otro de las acciones, otro de las conductas convenientes (καθηκοντα), de las exhortaciones y de las disuasiones. Tal es al menos la división adoptada por los discípulos de Crisipo, de Arquidemo, Zenón de Tarso, Apolodoro, Diógenes Antípater y Posidonio, porque Zenón de Citio y Cleanto, en cuanto más antiguos, trataron estos temas con más sencillez y más bien se dedicaron a distinguir la lógica de la física".[146]

146 Diógenes Laercio, VII, 84.

La tendencia fundamental es el instinto de conservación que se encuentra en todos los seres vivos, y no tanto el placer, porque éste implica ya el instinto. El instinto de conservación mueve al animal a buscar lo que le conviene y lo dota de una cierta conciencia de sí que le permite vivir conforme a su naturaleza. "A partir del momento en que nace un animal –dice Cicerón transmitiendo las ideas de los estoicos– (...) se encuentra orientado hacía sí mismo y tiene una tendencia a conservarse, a amar su naturaleza y todo lo que concurre a su conservación; pero se aparta de la destrucción y de todo lo que pudiera desembocar en ella. Y (los estoicos) lo prueban del siguiente modo: antes de haber experimentado ni dolor ni placer, las crías buscan lo que les es útil y destruyen lo que les es nocivo, cosa que no sucedería si no estuviesen apegadas a su naturaleza propia y no temiesen la destrucción. Por otra parte, resultaría imposible que tuvieran algún deseo si no tuvieran conciencia alguna de sí mismos ni alguna especie de amor propio. De donde se concluye que el amor propio es el primer principio".[147]

Así pues, los seres vivos tienen desde el nacimiento la posibilidad de distinguir lo que es conforme a su naturaleza y lo que se opone a ella. Por eso podemos decir que vivir en acuerdo con la propia naturaleza y en acuerdo con la naturaleza en general representa lo mismo. En el fondo, la fórmula atribuida a Zenón (vivir de manera concordante) y la de Cleanto (vivir de acuerdo con la

147 Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16.

naturaleza) son rigurosamente sinónimas. En cada uno de nosotros hay una tendencia que representa la huella de la inmanencia de la naturaleza en todos los seres, en cuanto expresión de la simpatía universal y signo de la armonía de las partes con el todo. Pero por otra parte, como naturaleza y razón son lo mismo, como φυσις y λογος son sinónimos, la tendencia, siendo natural, es esencialmente racional, por eso "todos los deberes tienen como origen las primeras tendencias de la naturaleza (y) la sabiduría misma parte con toda necesidad de esas tendencias".[148] Vivir rectamente conforme a la razón significa vivir según la naturaleza, puesto que ésta es el artífice de la tendencia.

El bien supremo y la virtud

Hablando de la filosofía estoica, sería posible retomar una imagen de Pascal y decir que su centro está por doquier y su circunferencia en ningún sitio. En efecto, su centro está por doquier, puesto que finalmente todos los temas de esta filosofía se encuentran en estrecha relación de simpatía unos con otros: hablar de lógica significa hablar de física, y hablar de física es hablar de moral. Estudiar la proposición condicional equivale a estudiar la simpatía universal, y el estudio de ésta significa comprender a la naturaleza, amar a Dios y ser un sabio. La sabiduría estoica es una: comprensión de las implicaciones entre los

148 Cicerón, *ibid.*, III, 7, 23.

acontecimientos, aquiescencia ante la naturaleza y adhesión al bien. El bien es verdad y vida. La vida es razón y Dios.

El bien supremo, el supremo fin (τελος), consiste en vivir con la ciencia de lo que es conforme a la naturaleza y en hacer propio este saber. La felicidad consiste en el transcurso armonioso de la vida: Por eso el sabio es siempre feliz. Este naturalismo puede así definir el bien como lo útil (ωφελεια);[149] pero no hay que interpretar está asimilación de lo bueno y lo útil a la luz de lo que el pragmatismo o el humanismo de Schiller han podido decirnos. Lo útil de lo que hablan los estoicos no es un valor técnico cuya medida sería el hombre, sino aquello que marcha en el sentido de la vida, en el sentido del destino y la voluntad de Dios. Por eso el naturalismo permite establecer distinciones entre las cosas que existen: una son bienes, como la reflexión, como la justicia, el valor y la sabiduría; otras son males, como la irreflexión, la injusticia, la cobardía etc.; otras, por último, son indiferentes (αδιαφορα) porque no son ni útiles ni nocivas, por ejemplo la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, el placer, el dolor, la belleza, la vergüenza, la pureza, la debilidad, la riqueza, la pobreza, la gloria, la obscuridad, la nobleza, la baja extracción etc. Todas estas cosas se llaman indiferentes porque no sirven ni dañan por sí mismas, pero el hombre puede servirse de ellas para hacer daño o para ser útil, y por lo tanto puede de ellas desprenderse la desdicha o la felicidad según el uso.

149 *Cf.* Sexto Empírico, *Contr. mat.*, XI, II, 22; Diógenes Laercio, VII, 94.

Diógenes Laercio y Sexto Empírico refieren muchas distinciones que nada esencial añaden a la doctrina y que parecen depender de una cierta escolástica de la minucia. Así, entre los bienes hay unos que se refieren al alma, como las virtudes; otros a las cosas exteriores, como tener una buena patria; otros que no se refieren ni a una cosa ni a otra, como ser feliz y bueno con uno mismo. Entre los bienes, unos son bienes en cuanto fines (τα τελικα) como la generosidad, la libertad, la plenitud, otros son bienes en cuanto medios (τα ποιητικα), como un amigo y todos los bienes que de él proceden. En cuanto a las virtudes, se piensa que son a la vez bienes-fines y bienes-medios.[150] Sobre el término "indiferente" se hace notar que puede revestir tres sentidos, a saber: aquello hacia lo que no se experimenta aversión ni deseo, aquello hacía lo cual se experimenta un deseo o una aversión sin que se deba más a un rasgo que a otro, como cuando se nos pide que escojamos entre dos dracmas idénticos por su valor y por su brillo; por último puede llamarse indiferentes a todas las cosas capaces de concurrir a la dicha o a la desdicha.[151]

Del supremo bien dice aún Diógenes Laercio que es "provechoso, necesario, ventajoso, cómodo, práctico, bello, útil, anhelable y justo".[152] Y si bien en esta enumeración hay muchos términos sinónimos, encierra un aspecto que conviene subrayar: el bien es bello. Hecatón y Crisipo nos dicen que "sólo lo bello es bueno". Bueno y

---

150 Diógenes Laercio, VII, 95-97.
151 Sexto Empírico, *Contr. mat.*, Mat., XI, II, 59
152 Diógenes Laercio, VII, 98.

bello (καλον, honestum) son sinónimos porque el bien es la expresión de una armonía interna que se identifica con la armonía del mundo. La belleza del bien es la expresión del concierto providencial que rige a las cosas y a los seres: "la virtud del hombre feliz y el curso bien ordenado de la vida nacen de la armonía del genio de cada cual con la voluntad del que lo organiza todo".[153]

Resulta difícil establecer una distinción precisa entre el bien supremo y la virtud. En el fondo, virtud y bien son lo mismo, nadie puede empezar por ser virtuoso para alcanzar el bien más tarde.[154] "La virtud es una disposición armónica, virtud en sí misma, y no por el temor o la esperanza que motiva en nosotros lo exterior". La virtud, presencia del bien en una persona, es una perfección que compartimos con el todo. Por eso sólo hay virtud una y total: no se es más o menos virtuoso: se es virtuoso o no se es. Así como un pedazo de madera está derecho o torcido, sin que pueda decírsele más o menos derecho, así tampoco en la virtud hay grados: o es, o no es. No existe intermediario alguno entre virtud y vicio. La virtud es sólo una; si hablamos de varias, habrá que comprender que esta pluralidad sólo designa los distintos puntos de vista bajo los cuales la virtud puede ser considerada. Todas las virtudes se encuentran vinculadas íntimamente entre sí, de suerte que poseyendo una las poseemos todas. De ahí que las distintas clasificaciones estoicas de la virtud sean finalmente accesorias: el valor se remite a las cosas en las que conviene perseverar, el buen sentido remite a

153 Diógenes Laercio, VII, 88.
154 *Id.*, VII, 89.

aquellas que hay que hacer o no, o también a las que son indiferentes. Al buen sentido se ligan prudencia y conciencia; a la temperancia se asocian el orden y la conveniencia; a la justicia la equidad y la benevolencia; al valor la firmeza y la constancia.

Resulta muy significativo que los estoicos hayan añadido la dialéctica y la física a esas virtudes cuya enumeración depende más bien del análisis psicológico o de la penetración caracteriológica. Sobre este punto, un texto de Cicerón aporta precisiones notables.[155] "A todas las virtudes mencionadas añaden (los estoicos) la dialéctica y la física, a las cuales califican de virtudes. Llaman así a la primera porque posee un método que nos permite evitar el asentimiento ante lo falso y ser víctima de una plausibilidad capciosa. (La dialéctica) nos permite también conservar cuanto hayamos aprendido sobre los bienes y los males. Sin este arte, cualquiera podría ser desviado de lo verdadero y movido a errar. Y si en cualquier materia la conjetura y la ignorancia son vicios, bien cumple llamar virtud al arte que los suprime. A la física también le corresponde, y no sin motivo, igual honor, porque todo aquel que aspire a vivir en acuerdo con la naturaleza, ha de buscar su punto de partida en el universo conforme a su natural gobierno. Además, nadie puede fundar juicios sobre lo bueno y lo malo si no conoce la razón de ser de la naturaleza y de la vida de los dioses, sin lo cual no es posible determinar si hay acuerdo entre la naturaleza humana y la del universo. Todos los viejos preceptos de los sabios, tales como "obedecer al tiempo", "seguir al

155 Cicerón, *De finibus*, III, 22, 73.

dios", "conócete a ti mismo", "nada de más", implican el conocimiento de la física si se quiere entender su fuerza. Sólo el conocimiento de la física puede explicarnos lo que vale la naturaleza para la observación de la justicia, la conservación de las amistades y otros sentimientos. Sin un conocimiento de la naturaleza no es posible entender en qué se funda la piedad hacia los dioses ni el reconocimiento que les debemos.

Para los estoicos la lógica no es, como para Aristóteles, un *organon*, una herramienta , una técnica o arte de pensar, sino más bien la expresión de una adhesión. Por eso los estoicos se negaban a comparar la sabiduría con el arte de la navegación o de la medicina. El arte de la navegación no tiene en sí mismo su fin, sino que es un medio para llegar a buen puerto, la medicina no es estudiada por sí misma, sino para tratar a los enfermos y hacerles recobrar la salud. Las técnicas de la conducta, en general, no contienen en sí mismas todas las partes que aseguran su principio. De ahí que la sabiduría se asemeja más bien al arte del actor o del bailarín, artes cuya finalidad está en ellos mismos, enteramente vuelta hacia sí misma.[156]

La física estoica tampoco tiene nada que ver con la concepción epicúrea de la naturaleza. Para Epicuro, en efecto, la física no es más que un simple procedimiento de explicación que tiene por objeto desmitificar la naturaleza para permitir al hombre vivir en calma y paz, sin dejarse turbar por los fenómenos naturales. En cambio,

156 *Cf.* Cicerón, *De finibus*, III, 7, 23-25.

para los estoicos la física es una moral y un modo racional de vida; la física es sabiduría y no sólo un medio para llegar a ella.

Así, el hombre virtuoso es la vez un ser meditativo y un hombre de acción. La virtud es un saber y puede enseñarse. El que la posee ya no puede perderla, dice Cleanto, puesto que ella impera sólidamente sobre quien la escoge. Crisipo, en cambio, pensaba que la virtud podría perderse a causa de la embriaguez o la melancolía, pero podría objetársele que el bebedor no es virtuoso y que por tanto la bebida no puede hacerle perder lo que no tiene.

Razón y saber, la virtud es también un "ser viviente", puesto que es un alma razonable, un *hegemonikon* armonioso: "Afirman que el alma que hay en nosotros es un ser viviente (ζϖον), porque vive y siente, y sobre todo la parte de ella que constituye el *hegemonikon*, a la cual llaman pensamiento. Por eso la virtud es un ser vivo porque, según la esencia, existe en virtud del pensamiento".[157]

Las pasiones

La pasión no es una pasividad, sino un movimiento irracional del alma contrario a la naturaleza: una tendencia sin medida.

---

157 Estobeo, *Eclo.* II, 65, 1.

Sobre este punto concuerdan todas las definiciones de los estoicos: "Zenón define la pasión de la siguiente manera: la pasión, que él llama παθος, es una conmoción del alma que se opone a la razón recta y va contra la naturaleza. Algunos dicen más brevemente que la pasión es una tendencia demasiado vehemente, y al llamarla así, quieren decir que se aparta en demasía del natural equilibrio".[158] Dice Andrónico –autor de un breve tratado sobre las *Pasiones* que parece reproducir las ideas de Crisipo: "la pasión es un movimiento irracional del alma o una tendencia tiránica que se da al margen de la naturaleza".[159]

Así pues, la pasión es un movimiento del alma, pertenece al dominio de la tendencia, es opuesta a la razón y por tanto a la naturaleza.

Hénos aquí ante un problema: si la pasión pertenece al dominio de la tendencia y si ésta constituye un movimiento natural y racional, tal como lo hemos visto antes, entonces ¿Cómo es posible la pasión? ¿Cómo puede una tendencia ser tiránica, irracional y antinatural sin dejar de ser tendencia? ¿Cómo es posible que lo que proviene de la naturaleza se oponga a la naturaleza misma? En Platón sería posible responder a esas preguntas recurriendo al tema de la caída del alma. El alma, que antaño acompañara a los dioses en su cortejo, ha perdido sus alas y ha caído en un cuerpo: este tema de la caída propone una metafísica de la pasión. Y del mismo modo, más tarde el cristianismo, al introducir la noción de pecado original, traduce la distancia que separa al hombre de Dios. Pero

158 Cicerón, *Tuscu.*, IV, 6, 11.
159 Andrónico, *De las pasiones*, I (in Arnim, III, no. 391).

si en el estoicismo no hay nada de eso, ¿cómo es posible que la tendencia natural, racional, cuasi-divina, devenga tiránica y se mude en pasión irracional? Tal pregunta no figura entre las preocupaciones de los estoicos, que apelan aquí otra vez a su realismo. Los estoicos no se preguntan cómo pueden nacer las pasiones; bástales con comprobar que existen y con preguntarse en qué consisten. En el fondo, hay que empezar por hablar de la naturaleza y de la razón; después, de la sabiduría, y por fin, de la pasión. Pero toda filosofía, antes de constituir una exposición más o menos sistemática, empezó siendo una protesta o una búsqueda. El estoicismo no empezó por definir una sabiduría natural para preguntarse luego cómo podrían haber nacido las pasiones; más bien empezó por comprobar que los hombres eran apasionados e insensatos, e intentó después encontrar una sabiduría que constituyese una reconciliación con el mundo y con los hombres.

Los estoicos no se preguntan cómo puede el hombre desprenderse de una naturaleza racional fundamental hasta llegar a ser un apasionado; más bien les preocupa cómo mostrar al que está en desacuerdo consigo y con los demás que la vía del equilibrio es posible y que la naturaleza misma se la ofrece. Y tal vez ahí está el sentido de la siguiente afirmación de Crisipo: "no sólo el mal no es nocivo, sino que es necesario para la belleza del mundo, y no sería bueno suprimirlo".[160] La sabiduría estoica se fundamenta sobre una ética de la ascesis y no se ve completada por una metafísica descendente: el mal es necesario para que exista una elevación hacia el bien.

160 Plutarco, *De repug. stoïc.*

Bastaría con revisar las diferentes enumeraciones y listas de pasiones que nos han dejado los estoicos para comprobar que ellos conciben la pasión como un hecho y un estado de cosas. Andrónico registra las listas establecidas por Crisipo, y Diógenes Laercio se hace eco de la clasificación de Hecatón. Según este último existen cuatro pasiones fundamentales: el dolor, el temor, el deseo sensual y el placer.

El dolor es una contracción irracional del alma. En él están comprendidas las siguientes afecciones: *piedad* (dolor experimentado por semejanza con el de aquellos que sufren algo sin haberlo merecido), *envidia* (dolor que nace del espectáculo de los bienes ajenos), *celos* (dolor que nace de ver poseer a otros lo que nosotros mismos deseamos), *despecho* (dolor que surge al comprobar que otros también poseen aquello que nosotros poseemos), *pesadumbre* (dolor profundo que nos atormenta), *aflicción* (dolor agravado por nuestras reflexiones), *sufrimiento* (dolor penoso) y *confusión* (dolor irrazonable).

El temor es la espera de un mal, y comprende las siguientes afecciones: *el miedo* (temor que despierta espanto), *el titubeo* (temor de la acción por cumplir), la vergüenza (temor de la ignominia), *el horror* (temor ante una representación no habitual), *el sobrecogimiento* (temor que paraliza la palabra) y *la angustia* (temor ante lo desconocido).

El deseo, por su parte, es un apetito irracional. Comprende *la indigencia* (deseo de lo que no podemos tener), *el odio* (deseo de ver sufrir un mal a alguien), *la rivalidad* (deseo a propósito de una elección), *la cólera* (deseo de castigar al que ha cometido una injusticia), *el amor* (deseo que nunca turba a los sabios, y que consiste

en querer ganarse la amistad de alguien que nos atrae por su belleza), *el resentimiento* (deseo de vengarse de aquellos que despiertan nuestro rencor) y *el arrebato* o cólera incipiente.

Las pasiones son, en definitiva, enfermedades del alma. Así como el organismo puede ser víctima del catarro o de la artritis, el alma puede también caer enferma. Tanto las enfermedades del cuerpo como las del alma son debilidades. "Así como hablamos de enfermedades del cuerpo –escribe Diógenes Laercio–, como la podagra o la artritis, así hay también enfermedades del alma, como el deseo de gloria, de placer o de cosas semejantes. Así como el cuerpo está fácilmente expuesto a accidentes como el catarro o la diarrea, así tiene también el alma inclinaciones como la envidia, la compasión, el gusto por las querellas, etc.".[161] Además, las pasiones tienen una influencia sobre el organismo, lo cual no habrá de sorprendernos si recordamos que la pasión perturba al *hegemonikon*, y que éste es un fluido vital que se extiende por todo el cuerpo. De las pasiones nacen a su vez enfermedades que consisten en una aversión viciosa o en una repugnancia hacia cosas precisas, y que finalmente llegan a ser dolencias crónicas.[162]

Andrónico nos ha dejado una lista de 70 sentimientos distintos descritos por Crisipo a título de pasiones, incluyendo entre otras cosas 25 tipos de dolores. Pero la novedad del estoicismo no radica en esta psicología un tanto escolástica, sino en la concepción de la pasión y en el tipo de remedio propuesto.

---

161 Diógenes Laercio, VII, 155.
162 Cicerón, *Tuscu.*, X, 23.

En la mitología griega primitiva, e incluso en los trágicos griegos, la pasión aparece como una perturbación puesta por los dioses en el corazón humano: se trata de una especie de posesión del hombre por una fuerza que lo supera y transforma en víctima. En la pasión, el hombre padece como juguete de unas fuerzas trascendentes a las que no puede oponerse, y los dioses del Olimpo recurren a mil astucias para poner en el corazón humano un odio o un amor que lo consumen. Una concepción tal de la pasión-destino podría [illegible]rse en cierto sentido en la obra de Racine, más o menos teñida de jansenismo, pero no completamente ajena a la concepción griega, sobre todo en su *Fedra*. Con el estoicismo, en cambio, estamos ante una concepción casi intelectualista de la pasión. Como la pasión es esencialmente sinrazón y locura, cabe decir que tiene por origen un error de juicio, una falsa opinión, una equivocada adhesión a una representación falsa. La pasión no es obra de los dioses sino de los hombres. Dice Diógenes Laercio que los estoicos estiman que "la perversión del pensamiento proviene del error, y que de ahí vienen muchas pasiones que nos perturban".[163] El sabio no es un apasionado porque juzga sanamente, en acuerdo con la razón natural. Esta explicación abre a su vez el camino para una terapéutica, porque "piensan los estoicos que toda pasión nace de la opinión y del juicio. Por eso las definen con toda precisión, no sólo para que entendamos lo viciosas que son, sino también para que sepamos hasta qué punto se encuentran en nuestro poder".[164] Así, se nos presenta la pasión como

163 Diógenes Laercio, VII, 110.
164 Cicerón, *Tuscu.*, IV, 7.

una suerte de dolencia intelectual: "así como nacen en el cuerpo las enfermedades cuando la sangre se corrompe o hay exceso de pituita o de bilis, así también un aflujo de falacias en conflicto priva al alma de su salud y la torna enferma".[165]

La ataraxia de los estoicos es pues una serenidad intelectual: "Recuerda –dice Epicteto– que no te ultraja el que te insulta o te golpea, sino la opinión que de ellos te formes y que te hace verlos como gente vejatoria. Cuando alguien te entristezca o irrite, has de saber que no es él quien lo hace, sino tu opinión. Esfuérzate pues, ante todo, en no dejarte arrastrar por tu imaginación, porque si alguna vez le ganas tiempo y te das un plazo, te será más fácil hacerte dueño de ti mismo".[166] El hombre que se deja llevar por una imaginación sin control nunca verá dónde se encuentran los auténticos peligros. ¿"Qué es lo que hace a un tirano tremebundo? –se pregunta Epicteto en un pasaje que hace pensar en lo que ha de escribir después Pascal– son sus pajes, sus satélites armados de espadas y lanzas. Pero si un niño se acerca a ellos, no les teme. ¿Porqué? Porque no conoce el peligro. Y en cuanto a ti, encárgate de conocerlo y despreciarlo".[167] Los apasionados se pelean por bienes carentes de valor. "Alguien arroja al público higos y avellanas: los niños se pelean por recogerlos, pero los hombres no hacen caso. Los gobiernos de provincia, los cargos de cónsul o pretor son para mí como los higos y avellanas que arrojan a los niños. Si por azar me cae uno entre la ropa, lo recojo y lo como;

165 Cicerón, *ibid.*, X, 23.
166 Epicteto, *Pensamientos,* XXIX.
167 Epicteto, *Pláticas,* IV, 26.

tal es su valor. Pero nunca me inclinaré para recoger alguna de esas cosas, y nunca empujaré a nadie por tal motivo".[168]

El apasionado es como un niño de juicio inmaduro. Ello nos hace pensar en lo que dirá después Descartes, a saber que tenemos prejuicios por haber sido niños antes que hombres. Nos encontramos muy lejos de la concepción romántica del niño, que ve en éste un poeta y un maravilloso vidente que por desgracia desaparece en el adulto habituado a encontrar soluciones y evidencias. Para los estoicos el niño es aquel que el hombre debe destruir dentro de sí para acceder a la razón. "¿Cómo no hemos de formar falsos juicios, si es lo que se nos enseña desde niños? La nodriza que nos está enseñando a andar, cuando tropezamos con una piedra y prorrumpimos en gritos, en lugar de increparnos, se pone a pegarle a la piedra. ¿Qué ha hecho esa pobre piedra? ¿Debía acaso adivinar nuestro tropezón y moverse de su sitio? Cuando ya somos hombres maduros y tenemos responsabilidades, nos encontramos a diario con ejemplos análogos. Por eso vivimos y morimos como niños. ¿Qué significa ser niño? Al igual que en la música o las letras se llama niño al que no sabe o sabe mal, en la vida llamamos niño al que no sabe vivir y carece de sanas opiniones"[169] "Rechaza la opinión y serás salvo –dice Marco Aurelio. ¿Quien te impide rechazarla?"[170] Y es que sólo la razón puede liberar de las pasiones, porque "si le demuestras al malvado que está haciendo lo que no quiere y que no está

168 Epicteto, *ibid.*, IV, 28.
169 Epicteto, *ibid.*, III, 37.
170 Marco Aurelio, *ibid.*, II, 64.

haciendo lo que quiere, lograrás enmendarlo; pero si no se le demuestra, no te quejes de él sino de ti mismo".[171] Esta cura intelectual de las pasiones sirve en alguna forma de prefacio a la máxima cartesiana: "basta con bien juzgar para bien obrar".[172]

El sabio

El sabio es aquel que vive según la naturaleza, es decir según la razón. El sabio está exento de pasiones, no tiene orgullo, es sincero y piadoso. Los estoicos no escatimaron adjetivos para pintar al sabio y asignarle toda clase de cualidades en grado superlativo. El sabio no conoce el dolor, es el supremo docto, es inocente, sin piedad, pero sociable. Sólo él es rico, solo él es libre. Es libre porque le consta que, como dice Epicteto, "toda cosa tiene dos asas: una por la que puede ser llevada y otra por la que no lo puede".[173] Hay innúmeras anécdotas que nos presentan a sabios que murieron como mártires sin perder su libertad.

Tal es el caso de aquel filósofo que aun torturado por el verdugo, encontró en sí la fuerza para reprocharle su pasión cruel y se cortó a sí mismo la lengua con los dientes antes de permitir que el verdugo se la cortase para impedirle hablar. También es el caso del Laterano, citado por Epicteto: "Acuérdate del valor de Laterano. Como le

---

171 Marco Aurelio, *ibid.*, II, 64.
172 Sobre este problema, *cf.* V. Brochard, *Descartes stoïcien* (in Et. de phil anc. et de phil. mod., pág. 320).
173 Epicteto, *Pensamientos*, 69.

hubiese enviado Nerón a su liberto Epafrodita para interrogarlo sobre la conspiración en la que había entrado, le contestó así:

- Cuando tenga algo que decir, se lo diré a tu amo.
- Serás llevado a mazmorras.
- ¿Crees acaso que iré deshecho en lágrimas?
- Serás mandado al exilio.
- ¿Y qué me impedirá ir alegremente, lleno de esperanza y contento de mi suerte?
- Serás condenado a muerte.
- ¿Acaso he de morir murmurando y gimiendo?
- Confiesa tu secreto.
- No lo haré, puesto que eso depende de mí.
- ¡Ponédle los grilletes!
- ¿Qué dices, amigo mío? ¿A mí me estás amenazando con grilletes? En ellos po
- drás poner mis piernas, pero no mi voluntad libre, que ni el mismo Júpiter puede arrebatarme.
- Dentro de un rato mandaré que te degüellen.
- ¿Te dije alguna vez que mi cuello tuviese el privilegio de no poder ser cortado?

Los hechos respondieron a las palabras. Laterano fue llevado al suplicio, y como el primer golpe del ejecutor resultase demasiado débil para desprenderle la cabeza, se le vio retirarla un instante y volverla a tender de nuevo, lleno de firmeza y constancia".[174]

---

174 Epicteto, *Pláticas*, I, 4.

El sabio regula sus deseos conforme a lo que de él depende, pues sabe que "de todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros y otras no. Las que dependen de nosotros son nuestras opiniones, nuestros movimientos y deseos, nuestras inclinaciones y aversiones: en una palabra, todas nuestras acciones". Por eso de nada puede sorprenderse el sabio, ni siquiera de la muerte: "lo que a los hombres turba no son las cosas sino las opiniones que se forman sobre ellas.[175] Por ejemplo la muerte no es un mal, porque si así fuera, le hubiese parecido tal a Sócrates; pero la opinión que de la muerte tenemos es un mal: he ahí el verdadero mal. Así pues, cuando estamos contrariados, alterados o tristes, no acusemos a nadie más que a nosotros mismos, es decir a nuestras propias opiniones".[176]

Se asemeja el sabio a un promontorio inmóvil a pesar del furor de las olas que vienen a estrellarse contra él. El sabio halla su dicha soportándolo todo con valor, porque el que no acepta los acontecimientos y se divorcia del todo, viene a ser como una mano o cabeza amputada que yace lejos del cuerpo. El desprecio del dolor y la muerte constituye el carácter más celebre de la filosofía estoica. En Marco Aurelio lo encontramos derivando hacia una especie de pesimismo de la resignación libremente aceptada. Marco Aurelio pone el acento sobre el tema heracliteano de la fuga del tiempo: "Reflexiona a menudo sobre la rapidez con la que se ve arrastrado y desaparece todo cuando es y viene al mundo. La materia es como un

---

175 Epicteto, *Pensamientos*, I.
176 Epicteto, *ibid.*, X.

río en perpetuo transcurso; las causas eficientes se reconocen por las transformaciones infinitas, las acciones de la naturaleza se manifiestan por medio de continuos cambios. Casi nada hay estable. Mira a tu lado ese abismo inmenso del tiempo que ya no es y del porvenir en el que todo se desvanece. ¿No es acaso un insensato el que se deja inflar de vanidad y desgarrar en tormentas por tales objetos, lamentándose a propósito de ellos como si pudiesen, aunque fuera un instante, causarle la más mínima importunidad?"[177] El tema y el tono recuerdan al Eclesiastés: "Unos seres se apresuran por ser y otros por dejar de sentir: de todo cuanto se produce hay algo que se ha apagado ya... Arrastrado por ese río, ¿puede alguno tener estima por esas cosas pasajeras sobre las que nada puede ser cimentado? Es como si nos enamorásemos de uno de esos gorriones que pasan volando: en un instante desaparecería de nuestra vista".[178]

Marco Aurelio, general que se ve llevado a pesar suyo a lejanos campos de batalla, deplora la agitación vana de los hombres: "Una araña está orgullosa de haber atrapado una mosca; un hombre se jacta de haber dado caza a una liebre; otro presume de haber pescado sardinas con red, otro de cazar jabalíes, osos o sármatas.[179] Pero ¿son algo más que bandidos cuando examinas sus principios?"[180]

177 Marco Aurelio, *Pensamientos*, V, XXIII.
178 *Pensamientos*, VI, 15.
179 Marco Aurelio luchó contra ese pueblo de Europa oriental.
180 *Ibid.*, X, 10.

Debemos esperar la muerte con un corazón apacible. En el desenlace fatal, todos los hombres se ven reducidos al mismo estado: Alejandro Magno vale lo mismo que su arriero. La esfera de la muerte nos hace medir mejor la vanidad de la gloria: "dentro de un instante sólo será ceniza: un esqueleto, un nombre o quizás ni siquiera un nombre. Y el nombre es sólo un ruido, sólo un eco. Lo que tanto estimamos en la vida es sólo un vacío, podredumbre, pequeñez: perros que muerden, niños que pelean, que ríen para llorar poco después. ¿Qué puede entonces retenerte aquí abajo? Las cosas sensibles están sujetas a mil cambios y no tienen nada de sólido, los sentidos sólo tienen percepciones obscuras llenas de imágenes falsas, la fuerza vital es un vapor de la sangre, y la gloria no es nada si atiendes a lo que son los hombres. ¿Qué esperas entonces? Esperas con calma el instante de tú extinción, o tal vez de tu desplazamiento. Y mientras llega ese momento, ¿qué precisas? ¿Precisas algo más que honrar, alabar a los dioses, hacer el bien a los hombres, saber soportar y saber abstenerte? No olvides que todo aquello que cae fuera de los límites de tu cuerpo y de tu espíritu, no es tuyo ni está en tu poder".[181] El boato, la voluptuosidad y la gloria son cosas frívolas y dignas de despreciar. La muerte es una operación de la naturaleza. No debemos de temerle puesto que es útil a la naturaleza en cuanto disolución que origina algo nuevo.

181 *Ibid.*, V, 33.

El cosmopolitismo

La teoría estoica de la simpatía universal encuentra en el llamado "cosmopolitismo" una aplicación social y hasta política.

El sabio no es tan sólo el ciudadano del país en que ha nacido, sino un ciudadano del mundo. Un personaje dice: "¡Oh, querida ciudad de Cécrope!" ¿No puedes tú decir: "¡Oh, querida ciudad de Júpiter!"[182] En este punto, los estoicos se distinguen claramente de los cínicos, para los cuales el sabio vive en sociedad consigo mismo. Puesto que el destino es una causa coaligante, puesto que todas las cosas y los acontecimientos están ligados entre sí, ha de ocurrir lo mismo con los hombres. Y conviene entender el carácter nuevo, o hasta revolucionario, de esta idea.

Es cierto que cuando el estoicismo florece en Atenas, y después en Roma, ambas ciudades se encuentran ampliamente abiertas, para bien o para mal, a las influencias extranjeras, y que los estoicos antiguos son todos extranjeros del Ática, hombres llegados del Asia Menor que hablan un mal griego; pero en una de esas épocas se juzga bárbaro todo lo que no es griego, y en la otra el ciudadano romano opone con orgullo la fuerza de sus legiones, el derecho de sus juristas y su civilización, a todos aquellos no son *cives romani*. Diógenes, viviendo en su tonel y haciendo abstracción del mundo circundante, no nos ofrece la imagen del sabio estoico, puesto que estoico es el que sabe " que lo que no es útil a la colmena, no puede

182 Es decir, Atenas (ignoramos de qué obra de teatro se tomó la cita presente).

tampoco ser útil a la abeja".[183] La ley universal debe reinar a un tiempo en la naturaleza y entre las ciudades: por eso Zenón, en una obra sobre *La República* de la que nos habla Plutarco,[184] se insurge contra una organización del mundo dividido en ciudades y pueblos dotados de leyes particulares que encaran a todo ser ajeno como extranjero y enemigo. Todos los hombres son conciudadanos en la república de Zeus, y deben vivir unidos bajo una ley común como un mismo rebaño guiado por un solo pastor.

Las conductas convenientes (καθηκοντα, *officia*). Los estoicos admitían que el sabio es un ser excepcional, y de hecho con frecuencia se ha acentuado el carácter sorprendente de sus ideas. Por ejemplo Plutarco titula uno de sus opúsculos: *Que los estoicos dicen cosas más extravagantes que los escépticos*, y bajo el título de *Las paradojas de los estoicos*, Cicerón nos ha dejado seis breves ensayos en los cuales elogia la moral estoica con más vehemencia que en otras de sus obras.

1. Sólo lo bello (*honestum*) es bueno.
2. Al que posee la virtud, nada le falta para ser feliz. Sólo el sabio alcanza la perfección.
3. Toda falta equivale a otra falta y toda obra recta equivale a otra obra recta. Por eso no hay grado alguno en el mal ni en el bien.
4. Todo hombre no razonable es un loco, porque no sólo se halla en desacuerdo con la razón, sino alienado de sí mismo y del mundo.

183 Marco Aurelio, *Pensamientos*, VI, 54.
184 Plutarco, *De la fortuna de Alejandro*, cap. VI.

5. Sólo el sabio es libre y todo hombre no razonable es un esclavo. El sabio es libre porque sólo quiere lo que debe ocurrir; sólo él posee una voluntad. El insensato es incapaz de entender la razón de sus actos: de ahí que la más noble de las acciones, si el que realiza es insensato, sólo tiene las apariencias de la virtud.
6. Sólo el sabio es rico, puesto que posee lo que nadie podría arrancarle: la libertad interior.

Los estoicos denominaban κατορθωματα a las rectas acciones del sabio, hechas perfectamente conforme a todos los artículos de la virtud; pero ellos mismos reconocían que un sabio semejante no había existido nunca verdaderamente. Hombres como Sócrates, Antístenes o Diógenes el cínico, se acercaron a la sabiduría sin poder darle alcance completo. "Veo a muchos hombres que espetan las máximas estoicas –constata Epicteto–, pero no veo a ningún estoico. Enséñame un estoico, sólo te pido uno. Un estoico, quiero decir un hombre que en la enfermedad sabe ser feliz, que en el peligro o en la agonía sabe ser feliz, que en la calumnia y el desprecio sabe ser feliz. Y si no me puedes presentar a ese estoico perfecto y acabado, muéstrame al menos uno que empiece a serlo. No prives a un anciano como yo de ese gran espectáculo, del que confieso no haber podido gozar nunca".[185]

La sabiduría es, por tanto, inaccesible a los hombres, que sólo pueden tratar de acercarse a ella. Pero si bien no se puede ser más o menos sabio, puesto que no hay grados en la sabiduría, se puede al menos ser más o menos loco.

185 Epicteto, *Pláticas*, II, 49.

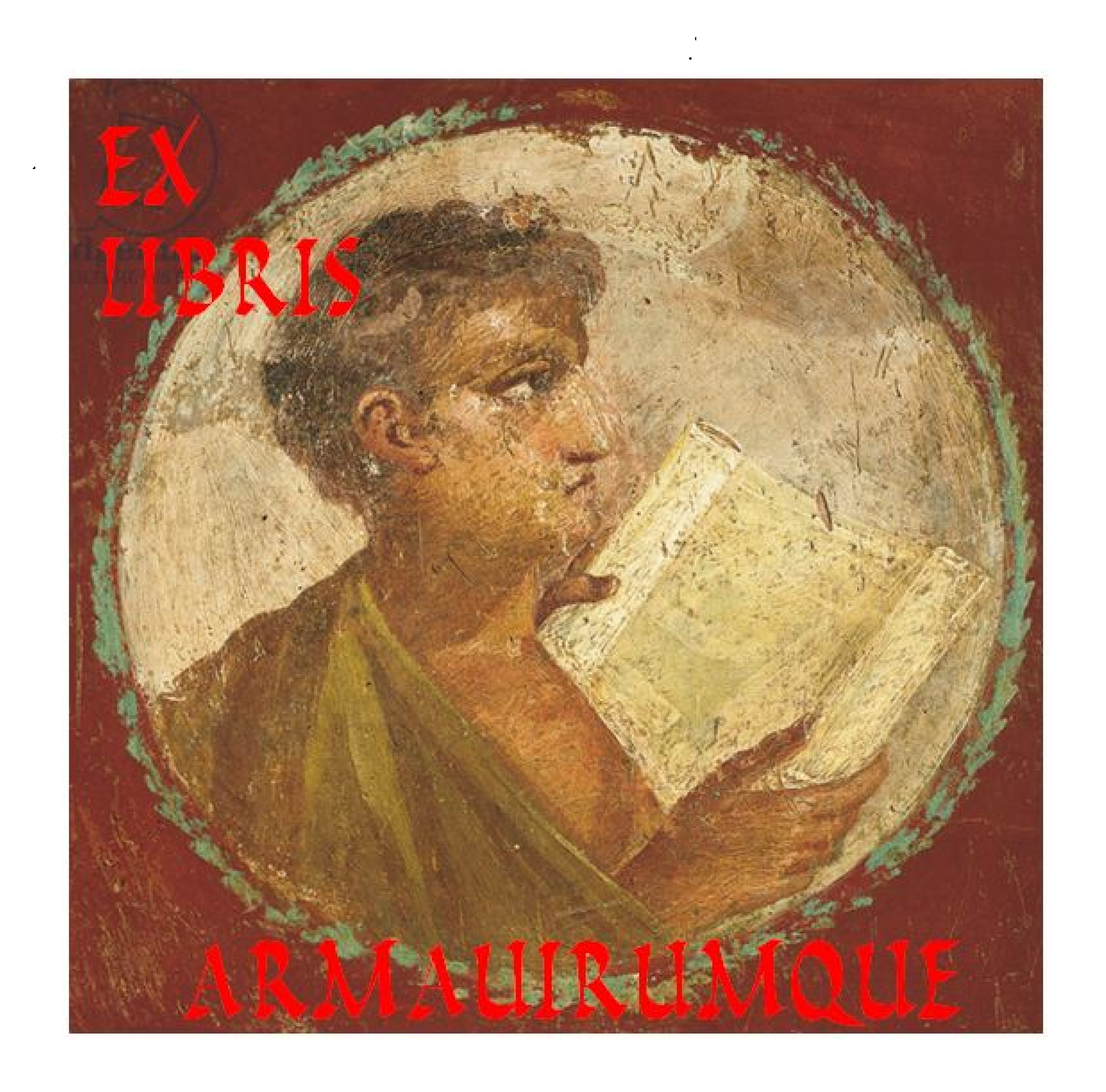
De ahí que la moral estoica se vea "completada" por una teoría de lo que llaman καθηκοντα, término que Cicerón traduce por *officia*, que no siempre equivale a la palabra *deberes*, y que parece más adecuado verter por *funciones o conductas convenientes*. Algunos historiadores de la filosofía, como Zeller,[186] han visto en esta especie de "correctivo" a la moral estoica una incoherencia del sistema. Sin embargo, nos parece justa la réplica de G. Rodier, quien subraya que "los propios estoicos se dieron cuenta de que su bien supremo era un ideal accesible en derecho, pero casi inaccesible de hecho (...) Imposibilitados para saber lo que exige en cada circunstancia la razón universal, debemos contentarnos con menos".[187]

Lo conveniente (καθηκον) consiste en la búsqueda de las cosas preferibles y lo preferible no es lo que ocupa el primer plano al que sólo accede una sabiduría sobrehumana; es más bien aquello que, situado en un segundo plano, constituye los fines más frecuentes de la naturaleza. Por eso, junto a la virtud absoluta del sabio, hay lugar para una virtud que no es saber absoluto (σοφια), sino prudencia (φρνησις) y reflexión razonable. La prudencia consiste en hacer todo lo posible para alcanzar una meta conforme a la naturaleza. El buen arquero no es aquel cuya flecha alcanza azarosamente el blanco, sino aquel que hace todo lo posible por alcanzarlo tomando las precauciones de un buen tirador. Como muy bien lo dice G. Rodier, "el acto del sabio es siempre un κατορθωμα, mientras que el del hombre ordinario no se eleva nunca por encima del καθηκον. En resumen, los estoicos parecen haber sido los

186 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, p. 258.
187 Rodier, *La cohérence de la morale stoïcienne* (in. Et. de phil, grec. p. 287).

primeros en establecer una distinción que llegó a ser clásica, si bien perdió después casi toda su significación: distinción de la moral teórica y la moral práctica, de la moral ideal y de la moral puesta al alcance de la humanidad".[188]

A partir de entonces asistimos al nacimiento de una parte de la filosofía moral especializada en preceptos de detalle que tocan a la vida corriente: es lo que los estoicos llaman la parenética, de παραινεω, que significa exhortar, aconsejar. Esta parenética fue uno de los aspectos del estoicismo que más habría de desarrollarse y gracias al cual esa filosofía alcanzó cierto aspecto popular y se desprendió de su apariencia de rigor inhumano e inaccesible.



188 Rodier, *ibid.*, p. 293.

TERCERA PARTE

LA SABIDURÍA ESTOICA Y SU DESTINO

Guiado por la razón, aquiescente para con los acontecimientos del mundo y viviendo en armonía con la naturaleza, el sabio estoico hace suya la divisa *nihil mirari*, no admirarse de nada. He ahí una fórmula en extraño contraste con la de Platón: "Pertenece en propio al filósofo la disposición a admirarse: no hay otro principio para la filosofía aparte de ése, y el que dijo que Iris es la hija de Taumas comprendía bastante bien la genealogía".[189] Por un lado, una sabiduría de la impasibilidad; por otro, una sabiduría de la admiración: ¿Habrá que decir que con los estoicos algo comienza y algo cesa? Tal vez sobre este punto puedan ser de alguna ayuda los análisis de Nietzsche.

Sabemos que para Nietzsche la verdadera filosofía griega empieza y termina con los presocráticos: "los verdaderos *filósofos griegos* son los presocráticos (con Sócrates hay algo que cambia)".[190] Los presocráticos tienen el

189 Platón, Theeteto, 155d.

190 Nietzsche, *El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega* (tr. fr. G. Bianquis, Gallimard, 1938), p 19.

mérito de haber planteado el problema del Ser a partir de una perspectiva trágica. Por eso, la mayor parte de ellos son filósofos-poetas que escriben obras sobre la naturaleza que nada tienen que ver con los ensayos de una ciencia embrionaria, sino que constituyen himnos que cantan la admiración humana por la naturaleza circundante, a la vez tan próxima y lejana. Como dirá después Heidegger, que sobre este punto debe mucho a los análisis de Nietzsche, los presocráticos trataron de mantenerse en el claro del Ser. La verdad no es para ellos lo que llegó a ser para nosotros después de siglos de intelectualismo positivista, es decir el acuerdo lógico del pensamiento o una relación verificable entre objeto y sujeto, sino que es un develamiento del Ser, tal como lo atestigua el origen del término griego αληθεια formado por el α privativo y el verbo λανθανω, *estar oculto*. De ahí que Nietzsche diga con razón que "el ser sapiente es un tipo ajeno a esta época en la que se ignora también la especialización de las ciencias".[191] Sin embargo, la mayor parte de los historiadores de la filosofía, y principalmente L. Brunschvicg,[192] han tratado de ver en los presocráticos los ancestros remotos y aún torpes de nuestra civilización científica moderna. La mayor parte de ellos subraya en los presocráticos lo que les parece fecundo para el futuro, y trata como "mentalidad prelógica" o mitología sin interés todo lo que no puede considerarse como el punto de partida de una historia de la conciencia vista a partir de la ciencia.[193]

---

191 Nietzsche, *ibid.*, p. 22.

192 *Cf. Les étapes de la philosophie mathématique; L'expérience humaine et la causalité physique; le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.*

193 *Cf.* Nuestro artículo: *¿Puede hablarse de una actualidad de los presocráticos?* Revue de méta. et de morale, enero 1957).

Nietzsche ve en Sócrates al filósofo responsable de la idea según la cual la virtud es un saber y sólo pecamos por ignorancia. Las críticas que le dirige son con frecuencia injustas, aunque tal vez se pueden explicar con ayuda de la siguiente observación: "Debo confesar que Sócrates me resulta tan cercano que necesito pelearme con él casi de continuo".[194] Pero sea como fuere, Nietzsche encuentra que desde Platón les falta algo esencial a los filósofos. Platón le parece un "gran híbrido", que conserva algo de Heráclito y Pitágoras, pero con el añadido de la idea socrática que interpreta la virtud como fruto del conocimiento. Y Nietzsche deplora la malevolencia del destino que nos privó de las obras de Empédocles, Heráclito y Anaximandro, dejándonos tan sólo escasos fragmentos, mientras, que en cambio "nos gratificó con los escritos de los estoicos, de los epicúreos y de Cicerón".[195] Para Nietzsche los estoicos y los epicúreos "son pobres si se les compara con los poetas o los hombres de Estado de la época anterior".[196] Los estoicos son unos mediocres que explicaron y banalizaron a Heráclito "rebajando su profunda concepción estética del juego del universo hasta confundirla con la prudencia respecto al dispositivo del mundo, con vistas, claro está, a salvaguardar los intereses del hombre, de suerte que la física se transformó por obra de esas cabezas en un grosero optimismo que sin cesar conmina a Pedro y a Pablo: *plaudite amici*".[197]

Por grandes que sean las exageraciones de Nietzsche y por injusta que sea a veces su postura, hay que reconocer

194 Nietzsche, *op. cit.*, p. 208
195 *Ibid.*, p. 39.
196 *Ibid.*, p. 215.
197 *Ibid.*, p. 71.

que con el estoicismo nace lo que podríamos llamar el humanismo del saber. No deja de ser significativo que los filósofos del juicio en la época moderna se hayan referido al estoicismo de manera más o menos explícita. Para el estoico, el sabio es el que se somete lúcidamente al destino de la razón: esta misma idea, desmitificada y desteologizada, se encuentra sobre la base de los humanismos positivistas contemporáneos. El sabio, hombre libre que vive según la norma de la razón, es aquel que se dedica al conocimiento de las leyes racionales de la naturaleza o de la historia, las cuales han de permitirle constituir un universo coherente y vivible. Dentro de esta perspectiva, la libertad consiste en una comprensión del determinismo natural o histórico: el sabio es finalmente el ser sapiente. Podríamos decir que nuestra civilización ha invertido la famosa fórmula de Rabelais, "ciencia sin conciencia sólo es ruina del alma", para afirmar que conciencia sin ciencia es ruina del alma". Semejante actitud se encuentra particularmente bien expresada en la filosofía de L. Brunschvicg, que considera al *progreso de la conciencia en la filosofía occidental* como paralelo a las etapas de la filosofía matemática y a la historia de la *experiencia humana y la causalidad física*.

Hoy día, para desarrollar mejor una sapiente conciencia de sí mismo, el hombre ya no se contenta con la ciencia de la naturaleza (física, química, biología, astronomía, etc.), sino que se dedica a ampliar las ciencias humanas (psicología experimental, sociología, etc.) Esas ciencias pugnan por explicar la naturaleza humana en términos de hechos, por eso, junto a la noción de *hecho natural*, hemos visto surgir la noción de *hecho psicológico y hecho social*. De ello resulta un cierto estallido de la

filosofía, que tiende a escindirse en diferentes especialidades, del mismo modo que las ciencias de la naturaleza, antaño partes de la filosofía misma, se desprendieron de ellas para constituir ciencias autónomas. La psicología experimental pretende ser un estudio científico de los hechos de conciencia. En los países anglosajones, tal disciplina adquirió, inclusive en términos universitarios, su independencia respecto a la filosofía, independencia cuyas huellas podríamos quizá encontrar en Francia en la reciente creación de la licenciatura en psicología. La sociología, por su parte, pretende constituir un estudio científico de los hechos sociales, que Durkheim nos invitó a estudiar como si fueran cosas. En esta perspectiva, decir sabiduría significa decir *amor fati*, entendiendo por ello, no tanto una ciega sumisión a los golpes de un destino incomprensible cuanto la comprensión de un determinismo susceptible de aplicaciones capaces de volvernos como amos y poseedores de la naturaleza, tal como lo pedía Descartes.

Pero ese riesgo de dispersión de la filosofía, esa sabiduría fundada sobre una física (esta vez en el sentido positivista del término) implica a su vez otro riesgo que consiste en el desvanecimiento de la noción de persona humana. A. Comte afirmaba que el individuo es una abstracción. Para el ser sapiente, en efecto, el individuo no es más que reflejo o producto de un contexto biológico, químico, histórico, económico y social. De este modo desembocamos en una magna paradoja: esta cosa eminentemente concreta que es el individuo –tal como los estoicos no dejaban de afirmar frente al aristotelismo– ha pasado a ser la abstracción suprema. La sabiduría de hoy quiere liberarnos de la falsa noción de vida interior. Y la

filosofía, considerada cada vez más como una especie de epifenómeno de la ciencia, nos invita a entender, y ya no a sorprendernos: la admiración sólo aparece como el reverso de una incomprensión.

Cabe preguntarse cuál es el valor de este estoicismo racionalista y considerar si acaso querer curar al hombre de la perplejidad significa volverlo menos necio y liberarlo, o bien frustrarlo de su propia existencia. "Excepto el hombre –anota Schopenhauer– ningún otro ser se sorprende de su propia existencia (...) Tener un espíritu filosófico significa ser capaz de sorpresa ante lo habitual y lo cotidiano, significa tomar como tema de estudio lo más general y ordinario, mientras que el ser sapiente sólo se sorprende ante fenómenos escasos y escogidos, y su problema se reduce a remitir tales fenómenos a otros más conocidos. Cuanto más bajo es un hombre por su inteligencia, menos misterios cela para él la existencia".[198] Sin embargo –se dirá– ¿no hay acaso una admiración que es sólo el rescate de la opinión falsa que engendra las pasiones? ¿No trataron precisamente los estoicos y los epicúreos de liberarnos de esa admiración? En el hombre, en efecto, no hay sólo tinieblas; hay un progreso de la ciencia que lo es también de la conciencia. Pero ¿puede acaso decirse que el hombre es sólo luz? ¿Puede pensarse que lo tenebroso para el hombre existe sólo en relación con un estadio presente del conocimiento científico? El *sentimiento trágico de la vida* del que habló Miguel de Unamuno ¿ha de considerarse como parte fundamental de la condición humana o bien como una secuela de esa enfermedad metafísica de la que nos han de curar un día

---

198 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* /tr. fr. Burdeau, P.U.F., 1943) t. II, p. 294.

los filósofos del saber? Esa enfermedad que Unamuno pone en el corazón mismo de la conciencia y que hace del hombre un animal enfermo[199] o capaz de enfermarse ¿es la marca de un no-saber, o es el signo de una estructura que nos constituye?

Tal vez podamos encontrar en dos intérpretes del estoicismo algunas indicaciones para aclarar ese problema.

Pascal hace notar en sus *Pensamientos* que "tenemos una impotencia para demostrar invencible para cualquier dogmatismo y una idea de la verdad invencible para cualquier pirronismo".[200]

En su *Entretien avec M. de Saci sur Epict te et Montaigne*, Pascal transforma esta oposición (entre la idea de verdad que se encuentra en el corazón humano y la impotencia para la demostración) en uno de los resortes del drama de nuestra condición, que ilustra oponiendo a Epicteto y Montaigne, "sin duda los más ilustres defensores de las dos sectas más celebres del mundo, que son las únicas conformes a la razón. El estoicismo tiene el mérito eminente de librarnos del amor por las cosas exteriores, de enseñarnos la vanidad del divertimiento y de la agitación. Nos invita a la ataraxia, a la concentración sobre nosotros mismos y a una meditación sobre el estado del hombre. Pero si el estoicismo tiene el mérito de haber subrayado la grandeza del hombre, tiene también el defecto de no haber visto su debilidad y su pequeñez. Y cuando Epicteto establece su célebre distingo entre lo que depende y lo que no depende de nosotros "no se percató

199 Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* (tr. fr. M. Faure-Beaulieu, Gallimard, 1937) p. 17.
200 *Pensées* (ed. Brunschvicg) no. 395.

de que no está en nuestro poder reglamentar el corazón".[201] Montaigne, por su parte, sólo vio la debilidad del hombre. Es cierto que denuncia la relatividad de todo, el orgullo de la razón y la ciega confianza en la opinión, pero corre el riesgo de provocar en nosotros el gusto por lo relativo y llevarnos así a la impiedad y al vicio. Por eso Pascal propone corregir la lectura de Epicteto con la de Montaigne, "porque una combate el mal de la otra, sin poder por ello procurarnos la virtud, pero sí crear en los vicios un disturbio, al verse el alma combatida por esos contrarios, uno de los cuales expulsa al orgullo y el otro a la pereza, sin que pueda reposar en ninguno de esos vicios ni tampoco rehuirlos todos".

Al combinar la lectura de Montaigne con la de Epicteto, Pascal se propone hacernos captar la ambigüedad del hombre, grande como criatura de Dios y débil en cuanto pecador: "El hombre no es ángel ni bestia y quiere la desgracia que quien pretende hacer de ángel, haga de bestia".[202] Es por tanto esencial que el hombre comprenda que es una especie de monstruo ambiguo: "si se ensalza, yo lo humillo; si se humilla, yo lo ensalzo, y lo contradigo siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible".[203] Por eso, en una época que acaba de descubrir el telescopio y el microscopio, que ponen lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño al alcance del hombre, Pascal no entona un himno de alabanza a la humana razón, sino que escribe el famoso fragmento sobre los dos infinitos, en el que esboza un retrato de la situación existencial del hombre en el mundo.

---

201 Pascal, *ibid.*, no. 467.
202 *Ibid.*, no. 358.
203 *Ibid.*, no. 420.

El hombre no es, pues, el supremo sabio que busca el estoicismo, ni el suprèmo ignorante del escepticismo; es a la vez uno y otro, y al mismo tiempo no es ninguno de los dos. Por eso la condición humana es el desgarramiento.

En la *Fenomenología del Espíritu*, que algunos intérpretes llaman una autobiografía del Espíritu del mundo, Hegel parece inspirarse[204] en la comparación pascaliana entre escepticismo y estoicismo, para situarla en la perspectiva de esa odisea de la conciencia que es la *Fenomenología*. El estoico, dice Hegel,[205] es un amo abstracto porque el pensamiento reflejado en sí mismo deja caer a la persona del *otro* fuera de esta reflexión. Elevándose por encima de la vida, la conciencia independiente del estoico aniquila el ser del mundo. Con el escepticismo, en cambio, la conciencia de sí actualiza su negatividad, la noción de diferencia es tomada en su contenido concreto, puesto que el escéptico experimenta la relación y la universal relatividad, y encuentra que todo cuanto existe se distingue de otra cosa. En el escepticismo la conciencia hace la experiencia de sí misma como conciencia que se contradice en su interior. Así pues, mientras el estoico es un amo con una libertad sin realidad, el escéptico posee una realidad de la que no puede adueñarse. Por un lado, nos alzamos hasta el ser infinito, pero perdemos el *esto*, y por otro, conservamos el *esto* sin alcanzar el Ser.[206]

Tal es la *desdicha de la conciencia*, tema esencial de la fenomenología hegeliana que la filosofía de la historia

204 *Cf.* J, Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, 1929), p. 165.

205 Hegel, *Phénoménologie de l'sprit* (tr. fr. Hyppolite), t. I, p. 169 y sig.

206 Para todo esto, *cf.* J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Aubier, 1946, p. 172 y sig.).

no nos debe hacer subestimar. Toda conciencia es desdichada, porque tomar conciencia de la vida es tomar conciencia de que la vida verdadera está ausente. Una toma de conciencia de la vida nos empuja hacia el lado de la nada: "la conciencia de la vida, la conciencia del ser-ahí y de la operación de la vida misma, es tan sólo el dolor a propósito de ese ser-ahí y de esa operación, puesto que sólo es conciencia de su contrario como de lo esencial, y de sí misma en cuanto nada. A partir de ahí, emprende su ascenso hacia lo inmutable. Pero tal ascenso constituye en sí mismo a esta conciencia, y es por tanto inmediatamente conciencia de lo contrario, es decir conciencia de sí misma como ser singular. Lo inmutable que penetra en la conciencia se encuentra al mismo tiempo tocado por la existencia singular y sólo se hace presente con ella. En lugar de haberla destruido en la conciencia de lo inmutable, no hace más que reaparecer en él".[207] Hay por tanto una oposición trágica entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y lo absoluto.

Así, con Hegel, una meditación sobre el estoicismo nos conduce hacia una especie de dolorismo ontológico. Pero, ya sea el estoicismo una etapa determinante en el progreso de un humanismo del saber, –en el que algunos depositan toda su confianza–, ya sea esa pérdida del sentido trágico que deploraba Nietzsche, de todos modos demuestra que el triunfo del hombre que encuentra no puede hacernos olvidar la inquietud del hombre que busca.

---

207 Phénoménologie, ed. cit. t. I, p. 178.

ÍNDICE

EL ESTOICISMO, de Jean Brun se terminó de imprimir en el mes de enero de 1998, en los talleres de Chimal Editores, S.A. de C.V., Lago de Texcoco No. 105 Col. Vicente Guerrero, Toluca, Méx. La edición consta de 500 ejemplares.